Teoría de la justicia

John Rawls

DEPARTAMENTO DE ESTUDIOS ESTRATÉGICOS DE GEOPOLÍTICA

FILOSOFÍA

Teoría de la justicia

John Rawls

Traducción de *María Dolores González*



Primera edición en inglés, 1971
Primera edición en español, 1979
Segunda edición en español, 1995
Séptima reimpresión, 2010
Primera edición electrónica, 2012

Imagen de portada: *Justicia y venganza divina persiguen el crimen* de Pierre-Paul Prud'hon.

Título original: *A Theory of Justice*

Publicado por The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass.
ISBN 674-88014-5

Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.
Empresa certificada ISO 9001:2008

 www.fondodeculturaeconomica.com

Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672
Fax (55) 5227-4694

ISBN 978-607-16-0903-8

Hecho en México - *Made in Mexico*

Acerca del autor

John Rawls (1921-2002) es uno de los teóricos políticos más sobresalientes del siglo XX; obtuvo el doctorado en filosofía en la Universidad de Princeton y desarrolló la mayor parte de su carrera docente en la Universidad de Harvard, donde fue profesor emérito. De John Rawls el FCE ha publicado también *Liberalismo político*

Para Mard

Prefacio

Al presentar una teoría de la justicia he tratado de unir en una visión coherente las ideas que he expresado en artículos escritos durante los últimos 12 años, poco más o menos. Todos los temas centrales de estos ensayos son presentados aquí de nuevo de manera mucho más detallada, y se discuten también cuestiones ulteriores necesarias para redondear la teoría. La exposición se divide en tres partes. La Primera cubre, con mucha mayor elaboración, el mismo campo que *Justice as Fairness* (1958) y *Distributive Justice: Some Addenda* (1968), mientras que los tres capítulos de la Segunda Parte corresponden, aunque con muchas adiciones, a los temas de *Constitutional Liberty* (1963), *Distributive Justice* (1967) y *Civil Disobedience* (1966), respectivamente. E1 segundo capítulo de la última Parte cubre los temas de *The Sense of Justice* (1963). Los otros capítulos de esta parte, excepto en unos pocos lugares, no corresponden a ensayos publicados. Aun cuando las ideas principales son en gran medida las mismas, he tratado de eliminar incongruencias y de completar y fortalecer el razonamiento.

Quizá la mejor manera de explicar el objetivo de mi libro sea la siguiente: durante mucho tiempo la teoría sistemática predominante en la filosofía moral moderna ha sido alguna forma de utilitarismo. Una razón de ello es que ha sido defendida por una larga serie de escritores brillantes que han construido una doctrina intelectual verdaderamente impresionante en sus alcances y en su refinamiento. Olvidamos a veces que los grandes utilitarios, Hume y Adam Smith, Bentham y Mill, eran teóricos sociales y economistas de primera línea y que la doctrina moral que elaboraron pretendía satisfacer las necesidades de sus más vastos intereses y ajustarse a un esquema general. Aquellos que los criticaron lo hicieron a menudo desde una perspectiva más estrecha. Señalaron las oscuridades del principio de utilidad e hicieron notar las aparentes incongruencias existentes entre muchas de sus implicaciones y nuestros sentimientos morales. Creo que, sin embargo, no lograron construir una concepción moral practicable y sistemática qué oponerle. El resultado es que con frecuencia parecemos obligados a escoger entre el utilitarismo y el intuicionismo. Muy probablemente nos decidiremos por una variante del principio de utilidad circunscrito y limitado, en ciertas maneras *ad hoc,* por restricciones intuicionistas. Tal punto de vista no es irracional, y no hay garantía de que podamos

hacer algo mejor; pero eso no es razón para no intentarlo.

Lo que he tratado de hacer es generalizar y llevar la teoría tradicional del contrato social representada por Locke, Rousseau y Kant, a un nivel más elevado de abstracción. De este modo espero que la teoría pueda desarrollarse de manera que no quede ya expuesta a las objeciones más obvias que a menudo se piensa que la destruyen. Más aún, esta teoría parece ofrecer otra explicación sistemática de la justicia que es superior, al menos así lo sostengo, al utilitarismo dominante tradicional. La teoría resultante es de naturaleza sumamente kantiana. De hecho no reclamo ninguna originalidad por las ideas que expongo. Las ideas fundamentales son clásicas y bien conocidas. Mi intención ha sido organizarlas dentro de un marco general usando ciertos recursos simplificadores con objeto de que la plenitud de su fuerza pueda ser apreciada. Mis ambiciones respecto al libro quedarán completamente realizadas si permite ver más claramente los principales rasgos estructurales de la otra concepción de la justicia que está implícita en la tradición contractual, señalando el camino de su ulterior elaboración. Creo que, de las ideas tradicionales, es esta concepción la que más se aproxima a nuestros juicios meditados acerca de la justicia y la que constituye la base moral más apropiada para una sociedad democrática.

Éste es un libro bastante extenso, no sólo en páginas. Por ello, a modo de guía que haga las cosas más fáciles para el lector, haré unas cuantas indicaciones. Las ideas intuitivas fundamentales de la teoría de la justicia se presentan en los §§ 1-4 del capítulo I. De aquí es posible ir directamente al estudio de los dos principios de la justicia para las instituciones en los §§ 11-17 del capítulo II, y luego a la explicación de la posición original en todo el capítulo III. Un vistazo al § 8 sobre el problema de la prioridad puede ser necesario si no se está familiarizado con este concepto. Después, el mejor enfoque de la doctrina se da en el capítulo IV, §§ 33-35 acerca de la igualdad de la libertad y los §§ 39-40 acerca del significado de la prioridad de la libertad y la interpretación kantiana. Hasta aquí tendríamos como una tercera parte del total, que comprendería lo más esencial de la teoría.

Hay, sin embargo, el peligro de que sin considerar el razonamiento de la última parte, la teoría de la justicia sea mal entendida. En particular habrá que subrayar las siguientes secciones: §§ 66-67, del capítulo VII sobre el valor moral y el respeto a sí mismo y otras ideas afines; § 77 del capítulo VIII sobre las bases de la igualdad; §§ 78-79 sobre la autonomía y la unión social; §§ 85-86 sobre la unidad del yo y la congruencia; todos ello en el capítulo IX. Aun añadiendo estas secciones a las otras se llega sólo a bastante menos que a la mitad del texto.

Los encabezados de las secciones, las observaciones que prologan cada capítulo y el índice guiarán al lector hacia los contenidos del libro. Sobre esto me parece superfluo

hacer comentarios, salvo para decir que he evitado las discusiones metodológicas extensas. En los § 9 hay una breve consideración de la naturaleza de la teoría moral y en § 4 y § 87 de la justificación. En el § 62 se encuentra una breve digresión sobre el significado de "bueno". Ocasionalmente hay comentarios y digresiones metodológicas, pero en su mayor parte, lo que trato es de elaborar una teoría sustantiva de la justicia. Las comparaciones y los contrastes con otras teorías, así como sus eventuales críticas, en especial del utilitarismo, son vistos como medios para este fin.

El hecho de no considerar la mayoría de los capítulos IV-VIII entre las partes básicas del libro, no significa que sugiero que estos capítulos sean superficiales o meros ejemplos. Más bien creo que una prueba importante para una teoría de la justicia es ver en qué medida introduce orden y sistema en nuestros meditados juicios sobre una gran variedad de cuestiones. Por ello, es necesario incluir los temas de estos capítulos y las conclusiones alcanzadas que, a su vez, modifican la opinión propuesta. Sin embargo, a este respecto, el lector tiene más libertad de seguir su preferencia y atender a los problemas que más le interesen.

Al escribir este libro he adquirido muchas deudas, además de las indicadas en el texto. Deseo reconocer aquí algunas de ellas. Tres versiones diferentes del manuscrito han pasado por las manos de estudiantes y colegas; y de sus innumerables sugerencias y críticas me he beneficiado más allá de lo calculable. Le estoy agradecido a Allan Gibbard por su crítica de la primera versión (1964-1965). Para superar sus objeciones al velo de la ignorancia tal y como lo presenté, parecía necesario incluir una teoría del bien. El resultado es el concepto de bienes primarios basado en la concepción discutida en el capítulo VII. A él, junto con Norman Daniels, les debo las gracias por apuntar dificultades acerca de mi explicación sobre el utilitarismo en tanto base de deberes y obligaciones individuales. Sus objeciones me condujeron a eliminar mucho de este tema y a simplificar el tratamiento de esta parte de la teoría. David Diamond objetó vigorosamente mi análisis sobre la igualdad, en particular el hecho de no considerar la importancia del *status*. En consecuencia, acabé por incluir una explicación del respeto propio como bien primario, con objeto de tratar ésta y otras cuestiones, entre ellas la de la sociedad vista como unión social de uniones sociales, y la de la prioridad de la libertad. Con David Richards tuve discusiones provechosas sobre los problemas del deber y de la obligación políticos. Aunque la supererogación no es un tema central del libro, he sido ayudado en mis comentarios sobre ella por Barry Curtis y John Troyer, aun cuando ellos pueden todavía objetar lo que digo. Debo dar las gracias también a Michael Gardner y a Jane English por varias correcciones que logré hacer al texto final.

He sido afortunado al recibir valiosas críticas de personas que han discutido mis anteriores ensayos.[1] Estoy en deuda con Brian Barry, Michael Lessnoff y R. P. Wolff por

sus análisis de la formulación y el razonamiento respecto a los dos principios de justicia.[2] En las partes en que no he aceptado sus conclusiones he tenido que ampliar el razonamiento para enfrentar sus objeciones. Espero que la teoría, tal como es presentada ahora, no esté ya expuesta ni a las dificultades que señalaron, ni a las formuladas por John Chapman.[3] La relación entre los dos principios de justicia y lo que llamo la concepción general de la justicia es semejante a la propuesta por S. I. Benn.[4] A él, así como a Lawrence Stern y Scott Boorman, les estoy agradecido por sugerencias en esa dirección. Me pareció correcto el contenido de las críticas hechas por Norman Care a la concepción de teoría moral que se encuentra en los ensayos y he tratado de desarrollar la teoría de la justicia de modo que evite sus objeciones.[5] Al hacerlo, aprendí de Burton Dreben, quien me aclaró la opinión de W. V. Quine, persuadiéndome de que los conceptos de significado y análisis no desempeñan un papel esencial en la teoría moral, tal como la concibo. Aquí no es necesario discutir acerca de su pertinencia, en un modo u otro, para otras cuestiones filosóficas; empero, he tratado de hacer a la teoría de la justicia independiente de ellas. Así, he seguido con algunas modificaciones el punto de vista de mi “Outline for Ethics”.[6] Quisiera agradecer también a A. K. Sen su minuciosa discusión y crítica de la teoría de la justicia.[7] Gracias a ellas me fue posible mejorar la presentación en varias partes. Su libro resultará indispensable para los filósofos que deseen estudiar la teoría más formal de la selección social tal y como la piensan los economistas. Al mismo tiempo, los problemas filosóficos son minuciosamente tratados.

Muchas personas han ofrecido voluntariamente comentarios escritos sobre las varias versiones del manuscrito. Los realizados por Gilbert Harman sobre la primera fueron fundamentales, obligándome a abandonar una buena cantidad de puntos de vista y a hacer cambios fundamentales en muchos otros. Recibí nuevos comentarios durante mi estancia en el Instituto Filosófico de Boulder (verano de 1966), de Leonard Krimerman, Richard Lee y Huntington Terrell. A ellos he tratado de ajustarme, así como a los muy extensos e instructivos de Charles Fried, Robert Nozick y J. N. Shklar, cada uno de los cuales ha sido en todo momento de gran ayuda. Para desarrollar la explicación del bien, fueron muy útiles las observaciones de J. M. Cooper, T. M. Scanlon y A. T. Tymoczko, así como las discusiones mantenidas durante muchos años con Thomas Nagel, quien también me ayudó en la clarificación de la relación entre la teoría de la justicia y el utilitarismo. Tengo que agradecer, igualmente, a R. B. Brandt y Joshua Rabinowitz sus numerosas y útiles ideas para mejorar el segundo manuscrito (1967-1968) y a B. J. Diggs, J. C. Harsanyi y W. G. Runciman una correspondencia esclarecedora.

Durante la redacción de la tercera versión (1969-1970), Brandt, Tracy Kendler, E. S. Phelps y Amélie Rorty fueron una fuente constante de consejos, y sus críticas me prestaron una gran ayuda. Sobre este manuscrito recibí muchos comentarios y valiosas

sugerencias para algunos cambios por parte de Herbert Morris, Lessnoff y Nozick, que, sin duda, me han librado de ciertos lapsos, haciendo el libro mucho mejor. En particular estoy agradecido a Nozick por su ayuda constante y por el ánimo que me dio durante las últimas etapas. Por desgracia, no he sido capaz de tratar todas las críticas recibidas y soy muy consciente de las lagunas que aún quedan, pero la medida de mis deudas no es lo corto que he quedado respecto a lo que pudo ser, sino la distancia recorrida desde los comienzos.

El Centro de Estudios Avanzados de Stanford me ofreció el lugar ideal para completar mi trabajo y quisiera expresar mi profunda gratitud por su ayuda entre 1969-1970. Agradezco a Anna Tower y a Margaret Griffin por ayudarme en el manuscrito final.

Sin la buena voluntad de todas estas personas nunca habría terminado este libro.

John Rawls

Cambridge, Massachusetts
Agosto de 1971

[Notas]

---

[1] Siguiendo el orden citado en el primer párrafo, las referencias a los seis ensayos son: "Justice as Fairness", vol. 57 (1958); "Distributive Justice: Some Addenda", *Natural Law Forum,* vol. 13 (1968); "Constitutional Liberty and the Concept of Justice", *Nomos VI: Justice,* ed. C. J. Friedrich y John Chapman (Nueva York, Atherton Press, 1963); "Distributive Justice", *Philosophy, Politics, and Society,* Third Series, ed. Peter Laslett y W. G. Runciman (Oxford, Basil Blackwell, 1967); "The Justification of Civil Disobedience", *Civil Disobedience,* ed. H. A. Bedau (Nueva York, Pegasus, 1969); "The Sense of Justice", *The Philosophical Review,* vol. 2 (1963).

[2] Véanse Brian Barry, "On Social Justice", *The Oxford Review* (Trinity Term, 1967), pp. 29-52; Michael Lessnoff, "John Rawls' Theory of Justice", en *Political Studies,* vol. 19 (1971), pp. 65-80; y R. P. Wolff, "A Refutation of Rawls' Theorem on Justices", en el *Journal of Philosophy,* vol. 63 (1966), pp. 179-190. Dado que "Distributive Justice" (1967) fue terminado y enviado para su publicación antes de que apareciera el artículo de Wolff, siento que, por descuido, no pudiera añadirle una referencia.

[3] Véase "Justice and Fairness", de John Chapman, en *Nomos VI: Justice.*

[4] Véase "Egalitarianism and the Equal Consideration of Interests", de S. I. Benn, *Nomos IX: Equality,* ed. de J. R. Pennock y John Chapman (Nueva York, Atherton Press, 1967), pp. 72-78.

[5] Véase "Contractaluism and Moral Criticism", de Norman Care, en *The Review of Metaphysics,* vol. 23 (1969), pp. 85-101. Quisiera también transcribir aquí algunas críticas de mi obra: "Justice: Efficiency or Faidness", de R. L. Cunningham, en *The Personalist,* vol. 52 (1971); "Justice", de Dorothy Emmett en *Proceedings of the*

Aristotelian Society, vol. comp. (1969); "Justice and Rationality", de Charles Frankel, en *Philosophy Science, and Method,* ed. Sidney Morgenbesser, Patrick Suppes y Morton White (Nueva York, St Martin's Press, 1969); y *Justice,* de Ch. Perelman (Nueva York, Random House, 1967), pp. 39-51.

[6] *The Philosophical Review,* vol. 50 (1951).

[7] Véase *Colective Choice and Social Welfare* (San Francisco, Holden Day, 1970), pp. 136-141, 156-160.

Primera Parte

La teoría

I. La justicia como imparcialidad

En este capítulo introductorio esbozaré algunas de las ideas principales de la teoría de la justicia que deseo desarrollar. La exposición es informal e intenta allanar el camino para los razonamientos más detallados que vienen a continuación. Inevitablemente habrá cierto traslape entre este estudio y otros ulteriores. Empiezo describiendo el papel que tiene la justicia en la cooperación social y dando una breve explicación acerca del objeto primario de la justicia: la estructura básica de la sociedad. A continuación presento la idea principal de la justicia como imparcialidad, una teoría de la justicia que generaliza y lleva a un más alto nivel de abstracción la concepción tradicional del contrato social. El pacto de la sociedad es remplazado por una situación inicial que incorpora ciertas restricciones de procedimiento basadas en razonamientos planeados para conducir a un acuerdo original sobre los principios de la justicia. Me ocupo también en las concepciones utilitaria clásica e intuicionista de la justicia, considerando algunas de las diferencias entre estos puntos de vista y la justicia como imparcialidad. El objetivo que me guía es elaborar una teoría de la justicia que sea una alternativa viable a estas doctrinas que han dominado largamente nuestra tradición filosófica.

1. El papel de la justicia

La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento. Una teoría, por muy atractiva, elocuente y concisa que sea, tiene que ser rechazada o revisada si no es verdadera; de igual modo, no importa que las leyes e instituciones estén ordenadas y sean eficientes: si son injustas han de ser reformadas o abolidas. Cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia que ni siquiera el bienestar de la sociedad en conjunto puede atropellar. Es por esta razón por la que la justicia niega que la pérdida de libertad para algunos se vuelva justa por el hecho de que un mayor bien es compartido por otros. No permite que los sacrificios impuestos a unos sean compensados por la mayor cantidad de ventajas disfrutadas por muchos. Por

tanto, en una sociedad justa, las libertades de la igualdad de ciudadanía se dan por establecidas definitivamente; los derechos asegurados por la justicia no están sujetos a regateos políticos ni al cálculo de intereses sociales. Lo único que nos permite tolerar una teoría errónea es la falta de una mejor; análogamente una injusticia sólo es tolerable cuando es necesaria para evitar una injusticia aún mayor. Siendo las primeras virtudes de la actividad humana, la verdad y la justicia no pueden estar sujetas a transacciones.

Estas proposiciones parecen expresar nuestra convicción intuitiva de la supremacía de la justicia. Sin duda están expresadas con excesiva energía. Sea como fuere, quiero investigar si estas pretensiones u otras similares son correctas, y si lo son, cómo pueden ser explicadas. Para alcanzar este fin es necesario elaborar una teoría de la justicia a la luz de la cual puedan interpretarse y valorarse estas afirmaciones. Comenzaré considerando el papel de los principios de la justicia. Supongamos, para fijar las ideas, que una sociedad es una asociación más o menos autosuficiente de personas que en sus relaciones reconocen ciertas reglas de conducta como obligatorias y que en su mayoría actúan de acuerdo con ellas. Supongamos además que estas reglas especifican un sistema de cooperación planeado para promover el bien de aquellos que toman parte en él, ya que, aun cuando la sociedad es una empresa cooperativa para obtener ventajas comunes, se caracteriza típicamente tanto por un conflicto como por una identidad de intereses. Hay una identidad de intereses puesto que la cooperación social hace posible para todos una vida mejor de la que pudiera tener cada uno si viviera únicamente de sus propios esfuerzos. Hay un conflicto de intereses puesto que las personas no son indiferentes respecto a cómo han de distribuirse los mayores beneficios producidos por su colaboración, ya que con objeto de perseguir sus fines cada una de ellas prefiere una participación mayor a una menor. Se requiere entonces un conjunto de principios para escoger entre las diferentes disposiciones sociales que determinan esta división de ventajas y para suscribir un convenio sobre las participaciones distributivas correctas. Estos principios son los principios de la justicia social: proporcionan un modo para asignar derechos y deberes en las instituciones básicas de la sociedad y definen la distribución apropiada de los beneficios y las cargas de la cooperación social.

Ahora bien, digamos que una sociedad está bien ordenada no sólo cuando fue organizada para promover el bien de sus miembros, sino cuando también está eficazmente regulada por una concepción pública de la justicia. Esto quiere decir que se trata de una sociedad en la que: *1)* cada cual acepta y sabe que los demás aceptan los mismos principios de justicia, y *2)* las instituciones sociales básicas satisfacen generalmente estos principios y se sabe generalmente que lo hacen. En este caso, aun cuando los hombres puedan hacer demandas excesivas entre ellos, reconocerán, sin embargo, un punto de vista común conforme al cual sus pretensiones pueden resolverse.

Si la propensión de los hombres al propio interés hace necesaria una mutua vigilancia, su sentido público de la justicia hace posible que se asocien conjuntamente. Entre individuos con objetivos y propósitos diferentes, una concepción compartida de la justicia establece los vínculos de la amistad cívica; el deseo general de justicia limita la búsqueda de otros fines. Puede pensarse que una concepción pública de la justicia constituye el rasgo fundamental de una asociación humana bien ordenada.

Por supuesto que las sociedades existentes rara vez están, en este sentido, bien ordenadas, ya que usualmente está en discusión lo que es justo y lo que es injusto. Los hombres están en desacuerdo acerca de cuáles principios debieran definir los términos básicos de su asociación. No obstante podemos decir que a pesar del desacuerdo cada uno tiene una concepción de la justicia. Esto es, entienden la necesidad de disponer de un conjunto característico de principios que asignen derechos y deberes básicos y de determinar lo que consideran la distribución correcta de las cargas y beneficios de la cooperación social, y están dispuestos a afirmar tales principios. Parece entonces natural pensar que el concepto de la justicia es distinto de las diferentes concepciones de la justicia y que está especificado por el papel que tienen en común estos diferentes conjuntos de principios y concepciones.[1] Aquellos que sostienen diferentes concepciones de la justicia pueden entonces estar de acuerdo en que las instituciones son justas cuando no se hacen distinciones arbitrarias entre las personas al asignarles derechos y deberes básicos y cuando las reglas determinan un equilibrio debido entre pretensiones competitivas a las ventajas de la vida social. Los hombres pueden estar de acuerdo con esta descripción de las instituciones justas, ya que las nociones de distinción arbitraria y de equilibrio debido, incluidas en el concepto de justicia, están abiertas para que cada quien las interprete de acuerdo con los principios de justicia que acepte. Estos principios especifican qué semejanzas y qué diferencias entre las personas son pertinentes para determinar los deberes y derechos, y cuál es la división de ventajas correcta. Claramente, esta distinción entre el concepto y las diversas concepciones de la justicia no resuelve ninguna cuestión importante, sino que simplemente ayuda a identificar el papel de los principios de justicia social.

Sin embargo, cierto acuerdo en las concepciones de la justicia no es el único requisito para una comunidad humana viable. Hay otros problemas sociales fundamentales, en particular los de coordinación, eficacia y estabilidad. Así, los planes de las personas necesitan embonar para que sus actividades resulten compatibles entre sí y puedan todas ser ejecutadas sin que las expectativas legítimas de ninguno sean severamente dañadas. Más aún, la ejecución de estos planes debiera llevar a la consecución de los fines sociales por caminos que sean eficientes y compatibles con la justicia. Por último, el esquema de la cooperación social debe ser estable: se tendrá que cumplir con él más o menos

regularmente y sus reglas básicas habrán de obedecerse voluntariamente. Cuando ocurran infracciones a las mismas, deberán existir fuerzas estabilizadoras que prevengan violaciones ulteriores y que tiendan a restaurar el orden. Ahora bien, es evidente que estos tres problemas están conectados con el de la justicia. No habiendo cierta medida de acuerdo sobre lo que es justo o injusto, es claro que será más difícil para los individuos coordinar sus planes de manera eficiente con objeto de asegurar que se mantengan los acuerdos mutuamente beneficiosos. La desconfianza y el resentimiento corroen los vínculos del civismo, y la sospecha y la hostilidad tientan al hombre a actuar en formas que de otro modo evitaría. Así, mientras que el papel distintivo de las concepciones de la justicia es especificar los derechos y deberes básicos, así como determinar las porciones distributivas apropiadas, la manera en que una concepción lo hace, tiene que afectar los problemas de eficiencia, coordinación y estabilidad. En general, no podemos evaluar una concepción de justicia sólo por su papel distributivo, por muy útil que sea este papel al identificar el concepto de justicia. Tendremos que tomar en cuenta sus conexiones más vastas, ya que aun cuando la justicia tiene cierta prioridad por ser la virtud más importante de las instituciones, no obstante es cierto que, *ceteris paribus,* una concepción de justicia es preferible a otra cuando sus consecuencias generales son más deseables.

2. El objeto de la justicia

De diferentes tipos de cosas se dice que son justas o injustas: no sólo las leyes, instituciones y sistemas sociales, sino también las acciones particulares de muchas clases, incluyendo decisiones, juicios e imputaciones. Llamamos también justas e injustas a las actitudes y disposiciones de las personas, así como a las personas mismas. Sin embargo, nuestro tema es la justicia social. Para nosotros, el objeto primario de la justicia es la estructura básica de la sociedad o, más exactamente, el modo en que las grandes instituciones sociales distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social. Por grandes instituciones entiendo la constitución política y las principales disposiciones económicas y sociales. Así, la protección jurídica de la libertad de pensamiento y de conciencia, la competencia mercantil, la propiedad privada de los medios de producción y la familia monógama son ejemplos de las grandes instituciones sociales. Tomadas en conjunto, como esquema, las grandes instituciones definen los derechos y deberes del hombre e influyen sobre sus perspectivas de vida, sobre lo que puede esperar hacer y sobre lo que haga. La estructura básica es el tema primario de la justicia porque sus efectos son muy profundos y están presentes desde el principio. Aquí el concepto intuitivo es de que esta estructura contiene

varias posiciones sociales y que los hombres nacidos en posiciones sociales diferentes tienen diferentes expectativas de vida, determinadas, en parte, tanto por el sistema político como por las circunstancias económicas y sociales. De este modo las instituciones de una sociedad favorecen ciertas posiciones iniciales frente a otras. Éstas son desigualdades especialmente profundas. No son sólo omnipresentes, sino que afectan a los hombres en sus oportunidades iniciales en la vida, y sin embargo no pueden ser justificadas apelando a nociones de mérito o demérito. Es a estas desigualdades de la estructura básica de toda sociedad, probablemente inevitables, a las que se deben aplicar en primera instancia los principios de la justicia social. Estos principios regulan, pues, la selección de una constitución política y los elementos principales del sistema económico y social. La justicia de un esquema social depende esencialmente de cómo se asignan los derechos y deberes fundamentales, y de las oportunidades económicas y las condiciones sociales en los diversos sectores de la sociedad.

El ámbito de nuestra investigación está limitado de dos maneras. Primeramente, me ocupa un caso especial del problema de la justicia. No consideraré en general la justicia de las prácticas e instituciones sociales, ni, excepto ocasionalmente, la justicia del derecho internacional o la de las relaciones entre Estados (§ 58). Por tanto, si se supone que el concepto de la justicia se aplica siempre que existe una repartición de algo considerado racionalmente como ventajoso o desventajoso, entonces sólo estamos interesados en una parte de su aplicación. No hay razón para suponer de antemano que los principios satisfactorios para la estructura básica sean válidos para todos los casos. Puede ser que estos principios no funcionen con las reglas y prácticas de asociaciones privadas o de grupos sociales con menos capacidad. Pueden ser improcedentes para las diversas convenciones y costumbres de la vida cotidiana. Puede ser que no diluciden la justicia o, quizá mejor, la imparcialidad de los acuerdos voluntarios de cooperación o de los procedimientos para hacer acuerdos contractuales. Las condiciones para el derecho internacional pueden requerir principios distintos, a los que se llegue de un modo en tanto diferente. Quedaré satisfecho si es posible formular una concepción razonable de la justicia para la estructura básica de la sociedad, concebida, por el momento, como un sistema cerrado, aislado de otras sociedades. La importancia de este caso especial es obvia y no requiere explicación. Es natural suponer que una vez que tengamos una teoría correcta para este caso, el resto de los problemas de la justicia resultarán más manejables a la luz de esta teoría, la cual, con las modificaciones adecuadas, podría ofrecer la clave para algunas de estas otras cuestiones.

La otra limitación a nuestro estudio es que, en general, examino solamente los principios de la justicia que regularían una sociedad bien ordenada. Se supone que todos actúan justamente y cumplen con su parte en el mantenimiento de instituciones justas.

Aunque, como observó Hume, la justicia pueda ser una virtud celosa y cauta, nosotros podemos, no obstante, preguntarnos cómo sería una sociedad perfectamente justa.[2] Por eso considero primeramente lo que llamo una teoría de la obediencia total como opuesta a la de la obediencia parcial (§§ 25, 39). Esta última estudia los principios que gobiernan la manera de tratar la injusticia. Comprende temas tales como la teoría del castigo, la doctrina de la guerra justa y la justificación de los diversos medios existentes para oponerse a regímenes injustos; temas que van desde la desobediencia civil y la resistencia militante hasta la revolución y la rebelión. Se incluyen también cuestiones de justicia compensatoria y del modo de separar una forma de injusticia institucional contra otra. Es obvio que los problemas de la teoría de la obediencia parcial son los más apremiantes y urgentes. Son las cosas con las que nos enfrentamos en la vida cotidiana. La razón de empezar con la teoría ideal es que creo que ofrece la única base para una comprensión sistemática de los problemas más apremiantes. El estudio de la desobediencia civil, por ejemplo, depende de ella (§§ 55-59). Al menos supondré que no hay otro camino para obtener un entendimiento más profundo, y que la naturaleza y los fines de una sociedad perfectamente justa son la parte fundamental de una teoría de la justicia.

Ahora bien, reconozco que el concepto de estructura básica es algo vago. No está siempre claro qué instituciones o cuáles de sus rasgos deberán ser incluidos. Sin embargo, sería prematuro preocuparse aquí de este asunto. Procederé entonces analizando principios que se aplican a lo que sin duda es parte de lo que intuitivamente se entiende por estructura básica; luego trataré de extender la aplicación de estos principios de modo que cubran lo que parecería ser los elementos principales de esta estructura. Quizás estos principios resulten ser perfectamente generales, aun cuando esto es poco probable. Basta que se apliquen a los casos más importantes de justicia social. El punto que deberá tenerse presente es que es por sí mismo valioso tener una concepción de la justicia para la estructura básica y que no deberá ser rechazada porque sus principios no sean satisfactorios en todas partes.

Por tanto, una concepción de la justicia social ha de ser considerada como aquella que proporciona, en primera instancia, una pauta con la cual evaluar los aspectos distributivos de la estructura básica de la sociedad. Esta pauta no debe ser confundida, sin embargo, con los principios definitorios de las otras virtudes, ya que la estructura básica y los arreglos sociales en general pueden ser eficientes o ineficientes, liberales o no, y muchas otras cosas, además de justos o injustos. Una concepción completa que defina los principios para todas las virtudes de la estructura básica, así como su respectivo peso cuando entran en conflicto, es más que una concepción de la justicia: es un ideal social. Los principios de justicia no son sino una parte, aunque quizá la más importante de tal concepción. A su vez el ideal social se conecta con una concepción de la sociedad, una

visión del modo según el cual han de entenderse los fines y propósitos de la cooperación social. Las diversas concepciones de la justicia son el producto de diferentes nociones de sociedad ante el trasfondo de opiniones opuestas acerca de las necesidades y oportunidades naturales de la vida humana. Para entender plenamente una concepción de la justicia tenemos que hacer explícita la concepción de cooperación social de la cual se deriva. Sin embargo, al hacerlo, no debemos perder de vista ni el papel especial de los principios de justicia, ni el tema principal al que se aplican.

En estas observaciones preliminares he distinguido el concepto de justicia en tanto que equilibrio adecuado entre pretensiones enfrentadas, a partir de una idea de la justicia concebida como un conjunto de principios relacionados entre sí, para identificar las consideraciones pertinentes que hacen posible ese equilibrio. También he caracterizado la justicia como parte de un ideal social, aunque la teoría que propondré es mucho más amplia de lo que da a entender su sentido cotidiano. Esta teoría no se ofrece como una descripción de significados ordinarios; sino como una explicación de ciertos principios distributivos para la estructura básica de la sociedad. Supongo que cualquier teoría ética razonablemente completa tiene que incluir principios para este problema fundamental, y que estos principios, cualesquiera que fuesen, constituyen su doctrina de la justicia. Considero entonces que el concepto de justicia ha de ser definido por el papel de sus principios al asignar derechos y deberes, y al definir la división correcta de las ventajas sociales. Una concepción de la justicia es una interpretación de este papel.

Ahora bien, puede parecer que este enfoque no esté de acuerdo con la tradición, aunque creo que lo está. El sentido más específico que Aristóteles da a la justicia y del cual se derivan las formulaciones más familiares, es el de abstenerse de la *pleonexia,* esto es, de obtener para uno mismo cierta ventaja apoderándose de lo que pertenece a otro, sus propiedades, sus remuneraciones, su empleo o cosas semejantes; o negándole a una persona lo que le es debido, el cumplimiento de una promesa, el pago de una deuda, el mostrarle el debido respeto, etc.[3] Es evidente que esta definición pretende aplicarse a acciones, y se piensa que las personas son justas en la medida en que tienen, como uno de los elementos permanentes de su carácter, el deseo constante y efectivo de actuar justamente. Sin embargo, la definición de Aristóteles presupone claramente una explicación de lo que propiamente le pertenece a una persona y de lo que le es debido. Ahora bien, creo que tales derechos se derivan muy a menudo de instituciones sociales y de las expectativas legítimas que ellas originan. No hay razón para creer que Aristóteles hubiese estado en desacuerdo con esto y, ciertamente, tiene una concepción de la justicia social para dar cuenta de estas pretensiones. La definición que adopto está pensada para aplicarse directamente al caso más importante: la justicia de la estructura básica. No hay conflicto con la noción tradicional.

3. La idea principal de la teoría de la justicia

Mi objetivo es presentar una concepción de la justicia que generalice y lleve a un superior nivel de abstracción la conocida teoría del contrato social tal como se encuentra, digamos, en Locke, Rousseau y Kant.[4] Para lograrlo no debemos pensar en el contrato original como aquel que es necesario para ingresar en una sociedad particular o para establecer una forma particular de gobierno. Más bien, la idea directriz es que los principios de la justicia para la estructura básica de la sociedad son el objeto del acuerdo original. Son los principios que las personas libres y racionales interesadas en promover sus propios intereses aceptarían en una posición inicial de igualdad como definitorios de los términos fundamentales de su asociación. Estos principios han de regular todos los acuerdos posteriores; especifican los tipos de cooperación social que se pueden llevar a cabo y las formas de gobierno que pueden establecerse. A este modo de considerar lo llamaré justicia como imparcialidad.

Así pues, hemos de imaginarnos que aquellos que se dedican a la cooperación social eligen, en un acto conjunto, los principios que han de asignar los derechos y deberes básicos y determinar la división de los beneficios sociales. Los hombres habrán de decidir de antemano cómo regularán las pretensiones de unos y otros, y cuáles serán los principios fundamentales de su sociedad. Así como cada persona tiene que decidir mediante la reflexión racional lo que constituye su bien, esto es, el sistema de fines que para él es racional perseguir, del mismo modo, un grupo de personas tiene que decidir de una vez y para siempre lo que para ellas significará justo o injusto. La elección que los hombres racionales harían en esta situación hipotética de igual libertad, suponiendo por ahora que este problema de elección tiene una solución, determina los principios de la justicia.

En la justicia como imparcialidad, la posición original de igualdad corresponde al estado de naturaleza en la teoría tradicional del contrato social. Por supuesto que la posición original no está pensada como un estado de cosas históricamente real, y mucho menos como una situación primitiva de la cultura. Se considera como una situación puramente hipotética caracterizada de tal modo que conduce a cierta concepción de la justicia.[5] Entre los rasgos esenciales de esta situación, está el de que nadie sabe cuál es su lugar en la sociedad, su posición, clase o *status* social; nadie sabe tampoco cuál es su suerte en la distribución de ventajas y capacidades naturales, su inteligencia, su fortaleza, etc. Supondré, incluso, que los propios miembros del grupo no conocen sus concepciones acerca del bien, ni sus tendencias psicológicas especiales. Los principios de la justicia se escogen tras un velo de ignorancia. Esto asegura que los resultados del azar

natural o de las contingencias de las circunstancias sociales no darán a nadie ventajas ni desventajas al escoger los principios. Dado que todos están situados de manera semejante y que ninguno es capaz de delinear principios que favorezcan su condición particular, los principios de la justicia serán el resultado de un acuerdo o de un convenio justo, pues dadas las circunstancias de la posición original y la simetría de las relaciones entre las partes, esta situación inicial es equitativa entre las personas en tanto que seres morales, esto es, en tanto que seres racionales con sus propios fines, a quienes supondré capaces de un sentido de la justicia. Podría decirse que la posición original es el *statu quo* inicial apropiado y que, en consecuencia, los acuerdos fundamentales logrados en ella son justos. Esto explica lo apropiado del nombre “justicia como imparcialidad”: transmite la idea de que los principios de la justicia se acuerdan en una situación inicial que es justa. El nombre no significa que los conceptos de justicia y equidad sean los mismos, al igual que la frase “poesía como metáfora” tampoco quiere decir que los conceptos de poesía y metáfora sean los mismos.

La justicia como imparcialidad comienza, como he dicho, con una de las elecciones más generales que las personas pueden hacer en común, esto es, con la elección de los primeros principios de una concepción de justicia que habrá de regular toda la crítica y reforma subsecuente de las instituciones. Por tanto, después de haber escogido una concepción de justicia, podemos suponer que escogerán una constitución y un poder legislativo que aplique las leyes, de acuerdo siempre con los principios de la justicia convenidos originalmente. Nuestra situación social es justa si a través de esta secuencia de acuerdos hipotéticos hubiéramos convenido en un sistema general de reglas que la definieran. Más aún, suponiendo que la posición original determina un conjunto de principios (esto es, que se escogió una concepción específica de la justicia), entonces será verdad que, siempre que una institución social satisfaga estos principios, aquellos comprometidos en ella pueden mutuamente decirse que están cooperando en condiciones que consentirían si fuesen personas libres e iguales cuyas relaciones entre sí fuesen equitativas. Todos ellos podrían considerar que sus arreglos satisfacen las estipulaciones que hubiesen reconocido en una situación inicial que incorpora restricciones ampliamente aceptadas y razonables para elegir los principios. El reconocimiento general de este hecho proporcionaría la base para una aceptación pública de los correspondientes principios de justicia. Por supuesto que ninguna sociedad puede ser un esquema de cooperación en el cual los hombres ingresen voluntariamente, en un sentido literal; cada persona se encuentra, desde su nacimiento, en una posición determinada de alguna sociedad determinada, y la naturaleza de esta posición afecta materialmente sus perspectivas de vida. Aun así, una sociedad que satisfaga los principios de justicia como imparcialidad se acerca en lo posible a un esquema voluntario, ya que

cumple con los principios que consentirían personas libres e iguales en condiciones que son imparciales. En este sentido, sus miembros son autónomos y las obligaciones que reconocen son autoimpuestas.

Un rasgo de la justicia como imparcialidad es pensar que los miembros del grupo en la situación inicial son racionales y mutuamente desinteresados. Esto no quiere decir que sean egoístas, es decir, que sean individuos que sólo tengan ciertos tipos de intereses, tales como riqueza, prestigio y poder. Sin embargo, se les concibe como seres que no están interesados en los intereses ajenos. Habrán de suponer que incluso puede haber oposición a sus objetivos espirituales del mismo modo que puede haberla a los objetivos de aquellos que profesan religiones diferentes. Más aún, el concepto de racionalidad tiene que ser interpretado, en lo posible, en el sentido estrictamente tradicional de la teoría económica, según la cual se emplean los medios más efectivos para fines dados. En alguna medida modificaré este concepto, tal como se explica posteriormente (§ 25), pero se debe tratar de evitar introducir en él elementos éticos controvertidos de cualquier clase. La situación inicial ha de estar caracterizada por estipulaciones ampliamente aceptadas.

Al elaborar la concepción de la justicia como imparcialidad, una de las tareas principales es claramente la de determinar qué principios de justicia serían escogidos en la posición original. Para hacerlo, debemos describir esta situación con algún detalle y formular cuidadosamente el problema de elección que plantea. Abordaré estas cuestiones en los capítulos siguientes. Sin embargo, puede observarse que una vez que se piensa que los principios de la justicia surgen de un acuerdo original en una situación de igualdad, queda abierta la cuestión de si el principio de utilidad sería reconocido. A primera vista no parece posible que personas que se ven a sí mismas como iguales, facultadas para reclamar sus pretensiones sobre los demás, conviniesen en un principio que pudiera requerir menores perspectivas vitales para algunos, simplemente en aras de una mayor suma de ventajas disfrutadas por otros. Dado que cada uno desea proteger sus intereses y su capacidad de promover su concepción del bien, nadie tendría una razón para consentir una pérdida duradera para sí mismo con objeto de producir un mayor equilibrio de satisfacción. En ausencia de impulsos de benevolencia, fuertes y duraderos, un hombre racional no aceptaría una estructura básica simplemente porque maximiza la suma algebraica de ventajas, sin tomar en cuenta sus efectos permanentes sobre sus propios derechos e intereses básicos. Así pues, parece que el principio de utilidad es incompatible con la concepción de cooperación social entre personas iguales para beneficio mutuo. Parece ser incongruente con la idea de reciprocidad implícita en la noción de una sociedad bien ordenada. En todo caso esto es lo que voy a sostener.

Sostendré en cambio que las personas en la situación inicial escogerían dos principios

bastante diferentes: el primero exige igualdad en la repartición de derechos y deberes básicos, mientras que el segundo mantiene que las desigualdades sociales y económicas, por ejemplo las desigualdades de riqueza y autoridad, sólo son justas si producen beneficios compensadores para todos y, en particular, para los miembros menos aventajados de la sociedad. Estos principios excluyen aquellas instituciones justificantes por motivo de que las privaciones de algunos se compensan mediante un mayor bien para todos en general. Que algunos deban tener menos con objeto de que otros prosperen puede ser ventajoso pero no es justo. Sin embargo, no hay injusticia en que unos pocos obtengan mayores beneficios, con tal de que con ello se mejore la situación de las personas menos afortunadas. La idea intuitiva es que, puesto que el bienestar de todos depende de un esquema de cooperación sin el cual ninguno podría llevar una vida satisfactoria, la división de ventajas debería ser tal que suscite la cooperación voluntaria de todos los que toman parte en ella, incluyendo a aquellos peor situados. Pero esto sólo puede esperarse si se proponen unas condiciones razonables. Los dos principios mencionados parecen ser una base equitativa sobre la cual los mejor dotados o más afortunados en su posición social, sin que se pueda decir de ninguno que lo merecía, pueden esperar la cooperación voluntaria de los otros en el caso en que algún esquema practicable sea condición necesaria para el bienestar de todos.[6] Una vez que nos decidimos a buscar una concepción de la justicia que anule los accidentes de los dones naturales y las contingencias de las circunstancias sociales, como elementos computables en la búsqueda de ventajas políticas y económicas, nos vemos conducidos a estos principios; expresan el resultado de no tomar en cuenta aquellos aspectos del mundo social que desde un punto de vista moral parecen arbitrarios.

A pesar de todo, el problema de la elección de principios es extremadamente difícil. No espero que la respuesta que voy a sugerir convenza a todo el mundo. Es, por tanto, digno de hacerse notar desde el comienzo que la justicia como imparcialidad, igual que otras ideas contractuales, consiste en dos partes: *1)* una interpretación de la situación inicial y del problema de elección que se plantea en ella, y *2)* un conjunto de principios en los cuales, se dice, habrá acuerdo. Se puede entonces aceptar la primera parte de la teoría (o una variante de la misma) pero no aceptar la otra, y viceversa. Puede parecer que el concepto de la situación contractual inicial es razonable, aunque se rechacen los principios particulares que se proponen. En verdad, lo que quiero sostener es que la concepción más apropiada de esta situación conduce a principios de justicia contrarios al utilitarismo y al perfeccionismo y que, por tanto, la doctrina del contrato proporciona una alternativa a estos puntos de vista: se puede incluso discutir esta pretensión aun concediendo que el método contractualista sea un modo útil de estudiar teorías éticas y de exponer sus suposiciones subyacentes.

La justicia como imparcialidad es un ejemplo de lo que he llamado una teoría contractualista. Ahora bien, es posible que haya objeciones contra el término "contrato" y expresiones semejantes; sin embargo, creo que servirá razonablemente bien. Muchas palabras tienen connotaciones equívocas que es probable que a primera vista confundan. Los términos "utilidad" y "utilitarismo" ciertamente no son excepciones. Suscitan sugerencias lamentables que los críticos hostiles han explotado de buen grado; no obstante son lo bastante claros para quienes estén dispuestos a estudiar la doctrina utilitarista. Lo mismo debería ocurrir con el término "contrato" aplicado a teorías morales. Como he dicho anteriormente, para entenderlo hay que tener presente que implica cierto nivel de abstracción. En especial, hay que recordar que el contenido del acuerdo apropiado no es ingresar en una sociedad dada o adoptar una forma dada de gobierno, sino aceptar ciertos principios morales. Más aún, los compromisos a los que se refiere son puramente hipotéticos: la concepción contractual mantiene que ciertos principios serían aceptados en una situación inicial bien definida.

El mérito de la terminología contractual es que transmite la idea de que se pueden concebir los principios de justicia como principios que serían escogidos por personas racionales, y de que las concepciones de la justicia se pueden explicar y justificar de esa manera. La teoría de la justicia es una parte, quizá la más significativa, de la teoría de la elección racional. Más aún, los principios de la justicia se ocupan de las pretensiones conflictivas a las ventajas obtenidas por la cooperación social; se aplican a las relaciones entre varias personas o grupos. La palabra "contrato" sugiere tanto esta pluralidad como la condición de que la división correcta de ventajas tiene que hacerse conforme a principios aceptables para todas las partes. La fraseología contractual connota también el carácter público que es condición de los principios de la justicia. Así, si estos principios son el resultado de un acuerdo, los ciudadanos conocerán los principios observados por los demás. Es característico de las teorías contractuales el subrayar la naturaleza pública de los principios políticos. Finalmente, existe la larga tradición de la teoría contractual. Expresar el vínculo a través de esta línea de pensamiento ayuda a definir ideas y se aviene a la condición humana. Hay, pues, varias ventajas en el uso del término "contrato". Tomado con las debidas precauciones no deberá inducir a errores.

Una observación final. La justicia como imparcialidad no es una teoría contractual completa, ya que está claro que la idea contractualista puede extenderse a la elección de un sistema ético más o menos entero, esto es, un sistema que incluya principios para todas las virtudes y no sólo para la justicia. Ahora bien, por lo general consideraré únicamente los principios de la justicia y otros estrechamente relacionados con ellos; no intento, pues, analizar las virtudes de manera sistemática. Es obvio que si la justicia como imparcialidad tiene un éxito razonable, el siguiente paso sería estudiar la concepción más

general sugerida por el nombre: "la rectitud como imparcialidad". Pero incluso esta teoría más amplia no abarcaría todas las relaciones morales, ya que parecería incluir sólo nuestras relaciones con otras personas, dejando sin explicar cómo habremos de conducirnos respecto a los animales y al resto de la naturaleza. No pretendo que la noción de contrato ofrezca un medio para acercarse a estas cuestiones, que son ciertamente de primera importancia, y habré de dejarlas de lado. Tenemos que reconocer el alcance limitado de la justicia como imparcialidad y del tipo general de concepción que ejemplifica. En qué medida haya que revisar sus conclusiones una vez que estas otras cuestiones sean entendidas es algo que no puede decidirse por anticipado.

4. La posición original y su justificación

He dicho que la posición original es el *statu quo* inicial apropiado que asegura que los acuerdos fundamentales alcanzados en él sean imparciales. Este hecho da lugar a la denominación de "justicia como imparcialidad". Es claro, entonces, que quiero decir que una concepción de la justicia es más razonable o más justificable que otra, si personas razonables puestas en la situación inicial escogieran sus principios en lugar de los de la segunda, para desempeñar el papel de la justicia. Las concepciones de la justicia deberán jerarquizarse según su aceptabilidad por las personas en tales circunstancias. Así entendida, la cuestión de la justificación se resuelve elaborando un problema de deliberación: tenemos que averiguar qué principios sería racional adoptar dada la situación contractual. Esto conecta la teoría de la justicia con la teoría de la elección racional.

Para que este enfoque del problema de la justificación sea aceptado, tenemos, por supuesto, que describir con algún detalle la naturaleza de este problema de elección. Un problema de decisión racional tiene una respuesta definitiva sólo si conocemos las creencias e intereses de las partes, sus relaciones mutuas, las alternativas entre las que han de escoger, el procedimiento mediante el cual decidirán, etc. En la medida en que las circunstancias se presenten de modos diferentes, en esa medida los principios que se aceptan serán diferentes. El concepto de la posición original, tal como me referiré a él, es el de la interpretación filosóficamente predilecta de esta situación de elección inicial con objeto de elaborar una teoría de la justicia.

Pero, ¿cómo habremos de decidir cuál es la interpretación predilecta? Supongo, entre otras cosas, que hay una gran medida de acuerdo acerca de que los principios de la justicia habrán de escogerse en ciertas condiciones. Para justificar una descripción particular de la situación inicial hay que demostrar que incorpora estas suposiciones

comúnmente compartidas. Se argumentará partiendo de premisas débiles, aunque ampliamente aceptadas, para llegar a conclusiones más específicas. Cada una de las suposiciones deberá ser por sí misma, natural y plausible; algunas de ellas pueden incluso parecer inocuas o triviales. El objetivo del enfoque contractual es establecer que, al considerarlas conjuntamente, imponen límites significativos a los principios aceptables de la justicia. El resultado ideal sería que estas condiciones determinaran un conjunto único de principios; sin embargo quedaré satisfecho si bastan para jerarquizar las principales concepciones tradicionales de la justicia social.

No debemos dejarnos confundir, entonces, por las condiciones algo inusitadas que caracterizan la posición original. La idea es aquí, simplemente, presentarnos de manera clara las restricciones que parece razonable imponer a los razonamientos sobre los principios de la justicia y, por tanto, a los principios mismos. Así pues, parece razonable y generalmente aceptable que nadie esté colocado en una posición ventajosa o desventajosa por la fortuna natural o por las circunstancias sociales al escoger los principios. Parece también ampliamente aceptado que debiera ser imposible adaptar principios a las circunstancias de nuestro propio caso. Debemos asegurar, además, que las inclinaciones y aspiraciones particulares, así como las concepciones de las personas sobre su bien, no afecten los principios adoptados. El objetivo es eliminar aquellos principios que sería racional proponer para su aceptación, por poca probabilidad de éxito que tuvieran, si supiéramos ciertas cosas que son improcedentes desde el punto de vista de la justicia. Por ejemplo, si un hombre sabe que él es rico, puede encontrar racional proponer que diversos impuestos a medidas de beneficencia sean declarados injustos; si supiera que era pobre, es muy probable que propusiera el principio contrario. Para presentar las restricciones deseadas hemos de imaginar una situación en la que todos estén desprovistos de esta clase de información. Se excluye el conocimiento de aquellas contingencias que enfrentan a los hombres y les permiten dejarse guiar por prejuicios. De esta manera se llega al velo de la ignorancia de un modo natural. Este concepto no debe causar dificultades, si tenemos siempre presente las restricciones a la discusión que intenta expresar. En cualquier momento podemos colocarnos en la posición original, por decirlo así, siguiendo simplemente cierto procedimiento, a saber, el de argumentar en favor de los principios de la justicia conformes con estas restricciones.

Parece razonable suponer que en la posición original los grupos son iguales, esto es, todos tienen los mismos derechos en el procedimiento para escoger principios; cada uno puede hacer propuestas, someter razones para su aceptación, etc. Obviamente el propósito de estas condiciones es representar la igualdad entre los seres humanos en tanto que personas morales, en tanto que criaturas que tienen una concepción de lo que es bueno para ellas y que son capaces de tener un sentido de la justicia. Como base de la

igualdad se toma la semejanza en estos dos aspectos. Los sistemas de fines u objetivos no están jerarquizados en cuanto a su valor, y se supone que cada quien tiene la capacidad necesaria para comprender y actuar conforme a cualesquier principios adoptados. Estas condiciones, junto con el velo de la ignorancia, definen los principios de justicia como aquellos que aceptarían en tanto que seres iguales, en tanto que personas racionales preocupadas por promover sus intereses, siempre y cuando supieran que ninguno de ellos estaba en ventaja o desventaja por virtud de contingencias sociales y naturales.

Hay, sin embargo, otro aspecto al justificar una descripción particular de la posición original. Éste consiste en ver si los principios que podrían ser elegidos corresponden a las convicciones que tenemos de la justicia o las amplían de un modo aceptable. Podemos darnos cuenta de si el aplicar estos principios nos conduciría a hacer los mismos juicios que ahora hacemos de manera intuitiva sobre la estructura básica de la sociedad y en los cuales tenemos la mayor confianza; o si es que, en casos en que nuestros juicios actuales están en duda y se emiten con vacilación, estos principios ofrecen una solución que podemos aceptar reflexivamente. Hay problemas respecto a los cuales nos sentimos seguros de que deben ser resueltos de cierta manera. Por ejemplo, estamos seguros de que la intolerancia religiosa y la discriminación racial son injustas. Pensamos que hemos examinado estas cosas con cuidado y que hemos alcanzado lo que creemos es un juicio imparcial con pocas probabilidades de verse deformado por una excesiva atención hacia nuestros propios intereses. Estas convicciones son puntos fijos provisionales que suponemos debe satisfacer cualquier concepción de la justicia. Sin embargo, tenemos mucha menos seguridad en lo que se refiere a cuál es la distribución correcta de la riqueza y de la autoridad. Aquí, es posible que estemos buscando un camino para resolver nuestras dudas. Podemos, entonces, comprobar la validez de una interpretación de la situación inicial por la capacidad de sus principios para acomodarse a nuestras más firmes convicciones y para proporcionar orientación allí donde sea necesaria.

En la búsqueda de la descripción preferida de esta situación trabajamos desde los dos extremos. Empezamos por describirla de tal modo que represente condiciones generalmente compartidas y preferentemente débiles. Vemos entonces si estas condiciones son lo bastante fuertes para producir un conjunto significativo de principios. Si no, buscamos ulteriores premisas igualmente razonables. Y si es así, y estos principios corresponden a las convicciones meditadas que tenemos de la justicia, tanto mejor. Es de suponer, sin embargo, que habrá discrepancias. En este caso tenemos que elegir. Podemos, o bien modificar el informe de la situación inicial, o revisar nuestros juicios existentes, ya que aun los juicios que provisionalmente tomamos como puntos fijos son susceptibles de revisión. Yendo hacia atrás y hacia adelante, unas veces alterando las condiciones de las circunstancias contractuales, y otras retirando nuestros juicios y

conformándolos a los principios, supongo que acabaremos por encontrar una descripción de la situación inicial que a la vez exprese condiciones razonables, y produzca principios que correspondan a nuestros juicios debidamente retocados y adaptados. Me referiré a este estado de cosas como "equilibrio reflexivo".[7] Es un equilibrio porque finalmente nuestros principios y juicios coinciden; y es reflexivo puesto que sabemos a qué principios se ajustan nuestros juicios reflexivos y conocemos las premisas de su derivación. Por el momento todo está bien; sin embargo, este equilibrio no es necesariamente estable. Está sujeto a ser alterado por un ulterior examen de las condiciones que debieran imponerse a la situación contractual y por casos particulares que pudieran llevarnos a revisar nuestros juicios. No obstante, por el momento, hemos hecho lo que hemos podido para hacer coherentes y para justificar nuestras convicciones acerca de la justicia social. Hemos alcanzado una concepción de la posición original.

Por supuesto que, de hecho, no llevaré a cabo este proceso. Aun así, podemos pensar que la interpretación que presentaré de la posición original es el resultado de tal curso hipotético de reflexión. Representa el intento de acomodar, dentro de un esquema, tanto las condiciones filosóficas razonables sobre los principios, como nuestros juicios considerados acerca de la justicia. Para llegar a la interpretación predilecta de la situación inicial no se pasa por ningún punto en el cual se haga una apelación a la evidencia en el sentido tradicional, sea de las concepciones generales o de las convicciones particulares. No pretendo que los principios de la justicia propuestos sean verdades necesarias o derivables de tales verdades. Una concepción de la justicia no puede ser deducida de premisas evidentes o de condiciones sobre principios; por el contrario, su justificación es cuestión del mutuo apoyo de muchas consideraciones y de que todo se ajuste conjuntamente en una visión coherente.

Un comentario final. Quiero decir que ciertos principios de justicia están justificados porque habría consenso sobre ellos en una situación inicial de igualdad. He insistido en que esta posición original es puramente hipotética. Es pues natural preguntarse por qué, si este acuerdo nunca se llevó a cabo de hecho, habríamos de tener algún interés en estos principios, morales o de otra clase. La respuesta es que las condiciones incorporadas en la descripción de la posición original son aquellas que de hecho aceptamos. O, si no lo hacemos, entonces quizá podamos ser persuadidos a hacerlo mediante la reflexión filosófica. Se pueden dar bases que fundamenten cada aspecto de la situación contractual. Así pues, lo que haremos es reunir en una sola concepción un número de condiciones puestas a los principios que estamos dispuestos, mediante una debida deliberación, a reconocer como razonables. Estas restricciones expresan aquello que estamos dispuestos a considerar como los límites de una cooperación social en términos equitativos. Por tanto, un modo de considerar la idea de la posición original es verla como un recurso

expositivo que resume el significado de esas condiciones y nos ayuda a extraer sus consecuencias. Por otro lado, esta concepción es también una noción intuitiva que sugiere su propia elaboración, de tal modo que guiados por ella nos vemos conducidos a definir más claramente el punto de vista desde el cual podemos interpretar mejor las relaciones morales. Necesitamos una concepción que nos permita contemplar nuestros objetivos desde lejos: la noción intuitiva de la posición original habrá de hacerlo por nosotros.[8]

5. El utilitarismo clásico

Existen muchas formas de utilitarismo y el desarrollo de su teoría ha continuado en años recientes. No voy a examinar aquí estas formas, ni a tener en cuenta los numerosos refinamientos que se encuentran en los estudios contemporáneos. Mi propósito es elaborar una teoría de la justicia que represente una alternativa al pensamiento utilitario en general y, por tanto, a todas sus diferentes versiones. Creo que, en esencia, el contraste entre el punto de vista contractual y el utilitario sigue siendo el mismo en todos estos casos. En consecuencia, compararé la justicia como imparcialidad con variantes familiares del intuicionismo, perfeccionismo y utilitarismo, con objeto de mostrar, del modo más simple, las diferencias subyacentes. Teniendo este objetivo en mente, el tipo de utilitarismo que describiré aquí es el de la doctrina clásica tradicional, la cual recibe, quizá, su formulación más clara y más accesible en Sidgwick. La idea principal es que cuando las instituciones más importantes de la sociedad están dispuestas de tal modo que obtienen el mayor equilibrio neto de satisfacción distribuido entre todos los individuos pertenecientes a ella, entonces la sociedad está correctamente ordenada y es, por tanto, justa.[9]

Lo primero que debemos observar es que realmente existe una manera de pensar acerca de la sociedad que hace fácil suponer que la concepción de justicia más racional es la utilitaria. Para comprobarlo consideremos que cada hombre, al favorecer sus propios intereses, es ciertamente libre de equilibrar sus propias pérdidas con sus propias ganancias. Podemos, así, imponernos un sacrificio momentáneo con objeto de obtener después una ventaja mayor. Una persona actúa de manera correcta, al menos cuando otros no resultan afectados, cuando trata de obtener el mayor beneficio posible y de promover sus fines racionales. Ahora bien, ¿por qué la sociedad no habría de actuar conforme al mismo principio aplicado al grupo, considerando, por tanto, que aquello que es racional para un hombre lo es también para una asociación de hombres? Así como el bienestar de una persona se forma a partir de las diferentes satisfacciones que siente en

distintos momentos durante el curso de su vida, así, casi del mismo modo, el bienestar de la sociedad ha de construirse a partir de la satisfacción de los sistemas de deseos de los muchos individuos que pertenecen a ella. Puesto que el principio para un individuo es promover tanto como sea posible su propio bienestar, esto es, su propio sistema de deseos, el principio para la sociedad es promover tanto como sea posible el bienestar del grupo, esto es, realizar en la mayor medida el sistema general de deseos al que se llega a partir de los deseos de sus miembros. Del mismo modo en que un individuo equilibra ganancias presentes y futuras con pérdidas presentes y futuras, de ese modo una sociedad puede equilibrar satisfacciones e insatisfacciones entre individuos diferentes. Y así, mediante estas reflexiones, se alcanza de modo natural el principio de utilidad: una sociedad está correctamente ordenada cuando sus instituciones maximizan el equilibrio neto de satisfacción El principio de elección para una asociación de hombres es interpretado como una extensión del principio de elección de un solo hombre. La justicia social es el principio de prudencia racional aplicado a una concepción colectiva del bienestar del grupo (§ 30).[10]

Una consideración posterior hace aún más atractiva esta idea. Los dos conceptos principales de la ética son los de lo bueno y lo justo; creo que el concepto de una persona moralmente digna se deriva de ellos. La estructura de una teoría ética está entonces en gran parte determinada por el modo de definir y de conectar estas dos nociones básicas. Ahora bien, parece que el camino más fácil de relacionarlas es el que toman las teorías teleológicas: el bien es definido independientemente de lo justo, y entonces lo justo es definido como aquello que maximiza el bien.[11] Más exactamente, serán justas aquellas instituciones y actos que, entre las alternativas disponibles, produzcan el mayor bien, o al menos tanto bien como cualquiera de las otras instituciones o actos presenten como posibilidades reales (esta cláusula es necesaria en el caso de que la clase maximal tenga más de un elemento). Las teorías teleológicas tienen un profundo atractivo intuitivo, ya que parecen incorporar la idea de racionalidad. Es natural pensar que la racionalidad es maximizar algo y que, en moral, tendrá que ser maximizar el bien. En verdad, es tentador suponer que es evidente que las cosas debieran ordenarse de modo tal que condujeran al mayor bien posible.

Es esencial tener presente que en una teoría teleológica el bien es definido independientemente de lo justo. Esto significa dos cosas. *Primero,* la teoría da cuenta de nuestros juicios meditados respecto a qué cosas son buenas (nuestros juicios de valor) como una clase aparte de los juicios intuitivamente distinguibles por el sentido común, y entonces propone la hipótesis de que lo justo es maximizar el bien del modo antes especificado. *Segundo,* la teoría nos permite juzgar la bondad de las cosas sin referirnos a lo que es justo. Por ejemplo, si se dice que el placer es el único bien, entonces puede

suponerse que los placeres pueden ser reconocidos y jerarquizados por su valor según normas que no suponen ninguna pauta de lo justo o de lo que normalmente pensaríamos que lo es. Mientras que, si se cuenta también como un bien la distribución de bienes, quizá como un bien de orden superior, y la teoría nos conduce a producir el mayor bien posible (incluyendo el bien de la distribución entre otros), entonces ya no tenemos una visión teleológica en el sentido clásico. El problema de la distribución cae bajo el concepto de lo justo tal y como uno lo entiende intuitivamente, y por tanto, la teoría carece de una definición independiente del bien. La claridad y sencillez de las teorías teleológicas clásicas se deriva en gran parte de que dividen nuestros juicios morales en dos clases, una de las cuales es caracterizada separadamente mientras que la otra se conecta con ella a través de un principio maximizador.

Las teorías teleológicas difieren muy claramente según como se especifique la concepción del bien. Si se toma tal concepción como la realización de la excelencia humana en las diversas formas de cultura, tenemos lo que puede llamarse perfeccionismo. Este concepto se encuentra, entre otros, en Aristóteles y en Nietzsche. Si el bien es definido como placer, tenemos el hedonismo; si lo es como felicidad, el eudemonismo, y así sucesivamente. Voy a interpretar el principio de utilidad en su forma clásica, es decir, como la satisfacción del deseo o, quizá mejor, como la satisfacción del deseo racional. Esto está de acuerdo, esencialmente, con tal concepción en todos sus puntos esenciales y creo que proporciona una interpretación justa del mismo. Los términos apropiados de la cooperación social están fijados por cualquiera que, dadas las circunstancias, obtenga la mayor suma de satisfacción de los deseos racionales de los individuos. Es imposible negar la plausibilidad inicial y el atractivo de esta concepción.

La característica más sorprendente de la visión utilitaria de la justicia es que no importa, excepto de manera indirecta, cómo se distribuya esta suma de satisfacciones entre los individuos; tampoco importa, excepto de manera indirecta, cómo un hombre distribuye sus satisfacciones en el tiempo. La distribución correcta en cada caso es la que produce la máxima satisfacción. La sociedad tiene que asignar sus medios de satisfacción, cualesquiera que sean, derechos y deberes, oportunidades y privilegios, y diversas formas de riqueza, de tal modo que, si puede, obtenga este máximo. Pero, en sí misma, ninguna distribución de satisfacciones es mejor que ninguna otra excepto en el caso en que una distribución más igualitaria sea preferida a romper vínculos.[12] Es verdad que ciertos preceptos de justicia de sentido común, en particular los relativos a la protección de derechos y libertades, o los que expresan la demanda de un merecimiento, parecen contradecir esta pretensión. Sin embargo, desde el punto de vista utilitario, la explicación de estos preceptos, así como de su carácter aparentemente severo, es que son esos preceptos que la experiencia muestra que debieran ser respetados estrictamente,

abandonándose sólo en circunstancias excepcionales si con ello se maximiza la suma de ventajas.[13] Aun así, al igual que todos los demás preceptos, los de la justicia se derivan del único fin de obtener el mayor equilibrio de satisfacción. Así pues, no hay en principio razón por la cual las mayores ganancias de alguno no han de compensar las menores pérdidas de otros o, lo que es más importante, por qué la violación de la libertad de unos pocos no pudiera ser considerada correcta por un mayor bien compartido por muchos. Lo que sucede es que, simplemente, en casi todas las condiciones, al menos en un estado razonablemente avanzado de civilización, la suma mayor de ventajas no se alcanza de este modo. Sin duda, lo estricto de los aspectos de la justicia de sentido común tiene cierta utilidad para limitar las propensiones humanas a la injusticia y a las acciones socialmente dañinas, empero el utilitario cree que es un error afirmar esta severidad como un primer principio de la moral. Ya que, así como para un hombre es racional maximizar la satisfacción de su sistema de deseos, para una sociedad es justo maximizar el equilibrio neto de satisfacción obtenido por todos sus miembros.

Entonces, el modo más natural de llegar al utilitarismo (aunque no es ciertamente el único modo) es adoptar para la sociedad en conjunto el principio de elección racional por el individuo. Una vez que esto se reconoce, se entiende fácilmente el lugar del espectador imparcial así como el énfasis en la simpatía en la historia del pensamiento utilitario, puesto que es mediante la concepción del espectador imparcial y el uso de la identificación simpática al guiar nuestra imaginación, como el principio de un individuo se aplica a la sociedad. Este espectador es concebido llevando a cabo la requerida organización de los deseos de todas las personas en un sistema coherente de deseos; y por medio de esta construcción muchas personas son fundidas en una sola. Dotado con poderes ideales de simpatía e imaginación, el espectador imparcial es el individuo perfectamente racional que se identifica y tiene la experiencia de los deseos de otros como si fuesen los propios. De este modo averigua la intensidad de estos deseos y les asigna su valor adecuado en el sistema único de deseos, cuya satisfacción tratará de maximizar el legislador ideal ajustando las reglas del sistema social. Según esta concepción de la sociedad los individuos en particular son considerados como otras tantas líneas diferentes a lo largo de las cuales se habrán de asignar derechos y deberes, distribuyéndose igualmente los medios escasos de satisfacción de acuerdo con reglas que proporcionen la mayor satisfacción de deseos. La naturaleza de la decisión tomada por el legislador ideal no es, por tanto, materialmente distinta de la del empresario que decide cómo maximizar su ganancia mediante la producción de esta o aquella mercancía, o de la del consumidor que decide cómo llevar al máximo su satisfacción mediante la compra de esta o aquella colección de bienes. En cada caso hay una persona única cuyo sistema de deseos determina la mejor asignación de medios limitados. La decisión correcta es

esencialmente una cuestión de administración eficiente. Este concepto de la cooperación social es consecuencia de extender a la sociedad el principio de elección por un individuo y, entonces, hacer funcionar esta extensión fundiendo a todas las personas en una por medio de hechos imaginativos del espectador imparcial. El utilitarismo no considera seriamente la distinción entre personas.

6. Algunos contrastes relacionados

Ha parecido acertado a muchos filósofos, y parece también cosa de sentido común, el hecho de que distinguimos, como cuestión de principio, entre las pretensiones de la libertad y de lo justo, por un lado, y lo deseable de aumentar el beneficio social en conjunto, por otro; y que damos cierta prioridad, si no un valor absoluto, a lo primero. Se supone que cada miembro de la sociedad tiene una inviolabilidad fundada en la justicia o, como dicen algunos, en un derecho natural, el cual no puede ser anulado ni siquiera para el bienestar de cada uno de los demás. La justicia niega que la pérdida de libertad para algunos se justifique por el hecho de que un bien mayor sea así compartido por otros. El razonamiento que pondera las pérdidas y ganancias de diferentes personas como si fuesen una sola queda excluido. Por tanto, en una sociedad justa, las libertades básicas se dan por sentadas, y los derechos, asegurados por la justicia, no están sujetos al regateo político ni al cálculo de intereses sociales.

La justicia como imparcialidad intenta explicar estas convicciones de sentido común relativas a la prioridad de la justicia mostrando que son consecuencia de los principios que hubieran de escogerse en la posición original. Estos juicios reflejan las preferencias racionales y la igualdad inicial de las partes contratantes. Aunque el utilitario reconoce que, estrictamente hablando, su doctrina está en conflicto con estos sentimientos de justicia, mantiene que los preceptos de justicia del sentido común y las nociones del derecho natural no tienen sino un valor subordinado como reglas secundarias; surgen del hecho de que en las condiciones de la sociedad civilizada hay una gran utilidad social en seguirlos las más de las veces y en permitir violaciones únicamente en circunstancias excepcionales. Incluso al celo excesivo con que afirmamos tales preceptos y apelamos a esos derechos le reconocemos cierta utilidad, puesto que sirve de contrapeso a una tendencia humana natural a violarlos de modos no sancionados por la utilidad. Una vez que entendemos esto, la aparente disparidad entre el principio utilitario y la fuerza de estas presunciones sobre la justicia deja de ser una dificultad filosófica. Así pues, mientras que la doctrina contractual acepta nuestras convicciones acerca de la prioridad de la justicia como, en general, correctas, el utilitarismo pretende explicarlas como una

ilusión socialmente útil.

Un segundo contraste está en que mientras el utilitario hace extensivo a la sociedad el principio de elección por cada hombre, la justicia como imparcialidad, por ser una visión contractual, supone que los principios de elección social y por tanto los principios de justicia, son ellos mismos objeto de un acuerdo original. No hay razón para suponer que los principios que debieran regular una asociación de hombres sean simplemente una extensión del principio de elección por un solo hombre. Por el contrario: si suponemos que el principio regulador correcto para cualquier cosa depende de la naturaleza de la cosa, y que la pluralidad de personas distintas con sistemas de fines separados es una característica esencial de las sociedades humanas, no deberíamos esperar que los principios de elección social fuesen utilitarios. A decir verdad nada de lo que se ha dicho hasta ahora muestra que las partes en la posición original no escogerían el principio de utilidad para definir los términos de la cooperación social. Ésta es una cuestión difícil que examinaré más adelante. Por todo lo que sabemos hasta ahora es perfectamente posible que alguna forma del principio de utilidad fuese adoptada y que, por tanto, la teoría contractual condujese eventualmente a una justificación más profunda e indirecta del utilitarismo. De hecho, una derivación de este tipo es sugerida en ocasiones por Bentham y por Edgeworth, aunque no la desarrollan de manera sistemática y, hasta donde llegan mis conocimientos, no se encuentra en Sidgwick.[14] Por el momento supondré simplemente que en la posición original las personas rechazarían el principio utilitario y que, en su lugar, adoptarían, por el tipo de razones previamente esbozadas, los dos principios de la justicia ya mencionados. En todo caso, desde el punto de vista de la teoría contractual no se puede llegar al principio de elección social extendiendo simplemente el principio de la prudencia racional al sistema de deseos construidos por el espectador imparcial. Hacerlo así es no considerar seriamente la pluralidad y la particularidad de los individuos, ni reconocer como base de la justicia aquello que los hombres consintieran. Aquí podemos notar una curiosa anomalía. Se acostumbra pensar en el utilitarismo como en una teoría individualista, y ciertamente hay buenas razones para ello. Los utilitarios fueron resueltos defensores de la libertad en general y de la libertad de pensamiento, y sostuvieron que el bien de la sociedad está constituido por las ventajas gozadas por los individuos. Aun así, el utilitarismo no es individualista, al menos cuando se llega a él a través del curso de reflexión más natural; y esto se debe a que, al fusionar todos los sistemas de deseos, aplica a la sociedad el principio de elección por cada hombre. Vemos así que el segundo contraste está relacionado con el primero, ya que es esta fusión, y el principio basado en ella, la que somete los derechos asegurados por la justicia al cálculo de los intereses sociales.

El último contraste que mencionaré ahora es que el utilitarismo es una teoría

teleológica, mientras que la justicia como imparcialidad no lo es. Entonces, por definición, la última es una teoría deontológica, que no especifica el bien independientemente de la justicia, o no interpreta lo justo como maximización del bien. (Hay que notar que las teorías deontológicas se definen como no teleológicas, es decir, no como teorías que caractericen lo justo de las instituciones y de los actos independientemente de sus consecuencias. Todas las doctrinas éticas dignas de atención toman en cuenta las consecuencias al juzgar lo justo. Si alguna no lo hace así sería irracional.) La justicia como imparcialidad es una teoría deontológica del segundo tipo, ya que si se supone que las personas en la posición original escogerían el principio de igual libertad y restringirían las desigualdades económicas y sociales a las que fueran en interés de todos, no hay razón para pensar que las instituciones justas maximizarán el bien. (Supongo aquí, con el utilitarismo, que el bien se define como la satisfacción del deseo racional.) Por supuesto, no es imposible que se produzca el mayor bien, pero sería una coincidencia. El problema de obtener el máximo equilibrio neto de satisfacción no se plantea nunca dentro de la justicia como imparcialidad; este principio máximo no se usa para nada.

Hay un punto ulterior a este respecto. En el utilitarismo la satisfacción de cualquier deseo tiene algún valor en sí, valor que deberá tomarse en cuenta al decidir lo que es justo. Al calcular el equilibrio mayor de satisfacción no importa, excepto indirectamente, de qué son los deseos.[15] Hemos de ordenar las instituciones de modo que se obtenga la mayor suma de satisfacciones; no indagaremos su origen o calidad, sino únicamente acerca de cómo su satisfacción afectaría el total de bienestar. El bienestar social depende directa y únicamente de los niveles de satisfacción e insatisfacción de los individuos. Así, si los hombres obtienen cierto placer al discriminarse unos a otros, al someter a otros a menor libertad como medio de aumentar su respeto propio, entonces la satisfacción de estos deseos debe ser sopesada en nuestras deliberaciones de acuerdo con su intensidad, o lo que sea, al igual que otros deseos. Si la sociedad decide negarles satisfacción, o suprimirlos, es porque tienden a ser socialmente destructivos y porque un bienestar mayor puede obtenerse de otras maneras.

Por otra parte, en la justicia como imparcialidad, las personas aceptan por anticipado un principio de igual libertad y lo hacen sin un conocimiento de sus fines más particulares. Convienen, por tanto, implícitamente, en adecuar las concepciones de su bien a lo que requieran los principios de la justicia o, al menos, en no insistir en pretensiones que los violen directamente. Un individuo que se dé cuenta de que disfruta viendo a otras personas en una posición de menor libertad entiende que no tiene derechos de ninguna especie a este goce. El placer que obtiene de las privaciones de los demás es malo en sí mismo: es una satisfacción que exige la violación de un principio con

el que estaría de acuerdo en la posición original. Los principios del derecho, y por tanto de la justicia, ponen un límite al número de satisfacciones que tienen valor; imponen restricciones al número de conceptos razonables del bien propio. Al hacer planes y al decidir sobre sus aspiraciones, los hombres han de tomar en cuenta estas restricciones. Por esto, en la justicia como imparcialidad no se toman las predisposiciones y propensiones humanas como dadas, sean las que fueren, buscándose luego el mejor medio para satisfacerlas. Por el contrario, los deseos y aspiraciones se restringen desde el comienzo por los principios de la justicia que especifican los límites que los sistemas de fines de los hombres tienen que respetar. Esto podemos expresarlo diciendo que, en la justicia como imparcialidad, el concepto de lo justo es previo al del bien. Un sistema social justo define el ámbito dentro del cual los individuos tienen que desarrollar sus objetivos, proporcionando un marco de derechos y oportunidades así como los medios de satisfacción dentro de los cuales estos fines pueden ser perseguidos equitativamente. La prioridad de la justicia se explica, en parte, sosteniendo que los intereses que exigen la violación de la justicia carecen de valor. Al no tener méritos para empezar, no pueden sobreponerse a sus derechos.[16]

Esta prioridad de lo justo sobre lo bueno en la justicia como imparcialidad se convierte en un rasgo central de nuestra concepción. Impone ciertas normas a la formación de la estructura básica en conjunto: los arreglos no deben tender a generar predisposiciones y actitudes contrarias a los dos principios de la justicia (esto es, a ciertos principios a los que se da desde el inicio un contenido definido) y deben asegurar que las instituciones justas sean estables. Se colocan así ciertos límites iniciales a lo que es bueno y a las formas de carácter que son moralmente valiosas, y, con ello, al tipo de personas que los hombres deben ser. Ahora bien, cualquier teoría de la justicia establecerá algunos límites de esta clase, es decir, límites que deben exigirse si los primeros principios han de ser satisfechos, dadas las circunstancias. El utilitarismo excluye aquellos deseos y predisposiciones que, en caso de ser alentados o permitidos conducirían, en vista de la situación, a un menor equilibrio neto de satisfacción. Sin embargo, esta restricción es en buena medida formal y, a falta de un conocimiento ampliamente detallado de las circunstancias, no proporciona mayor indicación de cuáles son estos deseos y predisposiciones. Esto no constituye, por sí mismo, una objeción al utilitarismo. Es simplemente una característica de la doctrina utilitaria el apoyarse considerablemente en los hechos naturales y en las contingencias de la vida humana para determinar qué formas del carácter moral han de ser alentadas en una sociedad justa. El ideal moral de la justicia como imparcialidad está más profundamente incrustado en los primeros principios de la teoría ética. Esto es característico del punto de vista de los derechos naturales (la tradición contractualista) en comparación con el de la teoría de la utilidad.

Al considerar estos contrastes entre la justicia como imparcialidad y el utilitarismo, sólo he tenido presente la doctrina clásica, es decir, la opinión de Bentham y Sidgwick y la de los economistas utilitarios Edgeworth y Pigou. El tipo de utilitarismo expuesto por Hume no serviría a mi propósito; de hecho, no es, estrictamente hablando, utilitario. En sus bien conocidos argumentos contra la teoría contractualista de Locke, por ejemplo, mantiene Hume que los principios de fidelidad y obediencia tienen el mismo fundamento en la utilidad, y por tanto nada se gana al basar la obligación política en un contrato original. Para Hume, la doctrina de Locke representa una salida innecesaria: lo mismo daría apelar directamente a la utilidad.[17] Empero, lo que Hume parece designar como utilidad son los intereses generales y las necesidades de la sociedad. Los principios de fidelidad y obediencia derivan de la utilidad en el sentido de que es imposible mantener el orden social a menos que estos principios sean generalmente respetados. Pero luego supone Hume que cada hombre está en posición de ganar, juzgándolo por su ventaja a largo plazo, cuando el derecho y el gobierno se adecuen a los preceptos fundados en la utilidad. No se hace ninguna referencia al hecho de que las ganancias de algunos sobrepasen las desventajas de otros. Para Hume la utilidad parece ser idéntica a alguna forma del bien común; las instituciones satisfacen sus demandas cuando corresponden al interés de todos, al menos a largo plazo. Ahora bien, si esta interpretación de Hume es correcta, no hay pues ningún conflicto con la prioridad de la justicia, ni tampoco una incompatibilidad con la doctrina contractual de Locke, ya que el papel de los derechos iguales en Locke es precisamente el de asegurar que las únicas desviaciones permisibles del estado natural sean aquellas que respeten estos derechos y sirvan al interés común. Todas las transformaciones del estado de naturaleza que aprueba Locke satisfacen esta condición y son tales que los hombres racionales interesados en promover sus fines consentirían en aceptarlas en un estado de igualdad. En ninguna parte pone Hume en tela de juicio estas restricciones. Su crítica a la doctrina contractual de Locke no niega jamás, sino más bien parece reconocer, su pretensión fundamental.

El mérito de la opinión clásica formulada por Bentham, Edgeworth y Sidgwick es que reconoce claramente lo que está en juego, esto es, la prioridad relativa de los principios de justicia y de los derechos derivados de estos principios. El problema consiste en si la imposición de desventajas a unos pocos puede ser compensada por una mayor suma de ventajas gozadas por otros; o si el peso de la justicia exige una libertad igual para todos, permitiendo únicamente aquellas desigualdades económicas y sociales correspondientes a los intereses de cada persona. En los contrastes entre el utilitarismo clásico y la justicia como imparcialidad está implícita una diferencia en las concepciones subyacentes de la sociedad. En el primero, pensamos en una sociedad bien ordenada como esquema de

cooperación para ventajas mutuas, regulado por principios que las personas escogerían en una situación inicial que fuera equitativa; en la otra, se piensa en una administración eficiente de recursos sociales para maximizar la satisfacción de un sistema de deseos construido por el espectador imparcial a partir de muchos sistemas individuales de deseos aceptados como dados. La comparación con el utilitarismo clásico en su derivación más natural produce este contraste.

7. Intuicionismo

Consideraré el intuicionismo de un modo más general del habitual, esto es, como la doctrina que mantiene que existe una familia irreductible de primeros principios que tienen que ser sopesados unos con otros preguntándonos qué equilibrio es el más justo según nuestro juicio. Una vez que alcanzamos cierto nivel de generalidad, el intuicionista sostiene que ya no existen criterios constructivos de orden superior que sirvan para determinar el énfasis adecuado de los principios competitivos de la justicia. Aunque la complejidad de los hechos morales exige un número de principios diferentes, no hay, sin embargo, una pauta única que dé cuenta de ellos o les asigne sus valores respectivos. Las teorías intuicionistas tienen, entonces, dos características: primera, consisten en una pluralidad de primeros principios que pueden estar en conflicto, dando soluciones contrarias en tipos de casos particulares; y segunda, no incluyen un método explícito, ni reglas de prioridad para valorar estos principios entre sí: simplemente hemos de sopesar intuitivamente estos principios para averiguar por aproximación lo más correcto. En el caso de que existan reglas de prioridad, se consideran más o menos triviales o incapaces de proporcionar una ayuda sustancial para alcanzar un juicio.[18]

Otras tesis se asocian comúnmente con el intuicionismo; la que mantiene, por ejemplo, que los conceptos de lo justo y lo bueno no son analizables; la que indica que los principios morales, cuando son apropiadamente formulados, expresan proposiciones evidentes acerca de pretensiones morales legítimas; y otras. Sin embargo, dejaré por el momento estas cuestiones. Estas doctrinas características epistemológicas no son parte necesaria del intuicionismo tal como yo lo entiendo. Quizá sería mejor si hablásemos del intuicionismo en este sentido amplio como de pluralismo. Aun así, una concepción de la justicia puede ser pluralista sin exigirnos sopesar sus principios mediante intuición. Puede contener las reglas de prioridad necesarias. Con el objeto de subrayar la apelación directa que se hace a nuestro juicio meditado para valorar los principios, parece apropiado pensar en el intuicionismo de esta manera más general. Hasta qué punto esta concepción se compromete con ciertas teorías epistemológicas, ya es otro problema.

Ahora bien, así entendido, hay muchas clases de intuicionismo. No sólo nuestras nociones cotidianas de este tipo, sino quizá también lo sea la mayoría de las doctrinas filosóficas. Una manera de distinguir entre varias opiniones intuicionistas es considerar el nivel de generalidad de sus diversos principios. El intuicionismo de sentido común toma la forma de grupos de preceptos más bien específicos, aplicándose cada grupo a problemas particulares de la justicia. Existe un grupo de preceptos que se aplica a la cuestión de salarios justos, otro a los impuestos, otro más al castigo, y así sucesivamente. Para llegar, digamos, a la noción de salarios justos, habremos de equilibrar de algún modo diversos criterios competitivos, por ejemplo, la capacitación, entrenamiento, esfuerzo, responsabilidad y los riesgos del empleo, así como dejar algún lugar para la necesidad. Nadie puede decidir sólo mediante uno de estos principios, haciéndose necesario el lograr algún tipo de compromiso entre ellos. La determinación de los salarios por medio de las instituciones existentes representa también, de hecho, un modo particular de ponderar estas pretensiones. Sin embargo, esta ponderación se ve normalmente influida por las demandas de intereses sociales diferentes y, de esta manera, por las posiciones relativas de poder e influencia. Por tanto, puede no adecuarse a ninguna de las concepciones que se tienen del salario justo. Esto es particularmente probable puesto que las personas con intereses tal vez apoyarán los criterios que promuevan sus fines. Los que tengan mayor capacidad y educación tenderán a dar mayor importancia a las pretensiones de la habilidad y el entrenamiento, mientras que aquellos que carezcan de estas ventajas subrayarán el derecho que da la necesidad. Pero no sólo nuestra propia situación influye sobre nuestras ideas cotidianas de la justicia; también se ven fuertemente matizadas por la costumbre y las expectativas dominantes. Y, ¿mediante qué criterios hemos de juzgar la justicia de la costumbre misma y la legitimidad de tales expectativas? Para alcanzar alguna medida de entendimiento y acuerdo que vaya más allá de una mera resolución *de facto* relativa a los intereses competitivos, y de depender de las convenciones existentes y las expectativas establecidas, será necesario desplazarse a un esquema más general que determine el equilibrio de los preceptos o, por lo menos, que lo reduzca dentro de límites más estrictos.

Podemos así considerar los problemas de la justicia remitiéndolos a ciertos fines de la política social. No obstante, este enfoque también se apoyará probablemente en la intuición, puesto que suele tomar la forma de un equilibrio entre los diversos objetivos sociales y económicos. Por ejemplo, supongamos que la eficiencia en la asignación, el pleno empleo, un ingreso nacional más elevado y su distribución más igualitaria son aceptados como fines sociales. Entonces, dado el sopesamiento deseado de estos fines y la organización institucional existente, los preceptos relativos a los salarios justos, la justa imposición fiscal y las demás medidas recibirán cada una el énfasis debido. Con objeto de

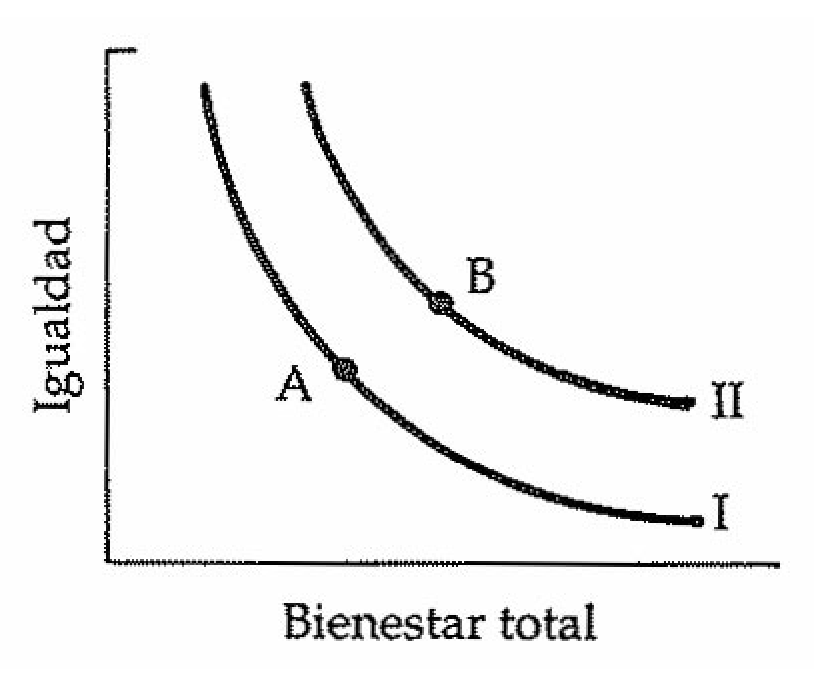
alcanzar una eficacia y una equidad mayores, se podría seguir una política que tuviera el efecto de subrayar la habilidad y el esfuerzo en el pago de los salarios, dejando que el precepto relativo a la necesidad se viese tratado de otro modo, quizá mediante cesiones de beneficencia. Una visión intuicionista de los fines sociales proporciona una base para decidir si tiene sentido la determinación de salarios equitativos teniendo en cuenta los impuestos que han de fijarse. El cómo ponderamos los preceptos en un grupo tiene que ajustarse a cómo los ponderamos en otro. De este modo nos hemos arreglado para introducir cierta coherencia en nuestros juicios sobre la justicia; hemos pasado del estricto compromiso fáctico entre intereses, alcanzando un punto de vista más amplio. Por supuesto que aún nos queda una nueva apelación a la intuición al equilibrar precisamente los fines más elevados de la política. El asignarles valores diferentes no será de ningún modo una variación trivial, sino que a menudo corresponderá a convicciones políticas profundamente opuestas.

Los principios de las concepciones filosóficas son del tipo más general. No sólo pretenden dar cuenta de los fines de la política social, sino que el énfasis asignado a estos principios debiera, consecuentemente, determinar el equilibrio de estos fines. Con objeto de ilustrarlo analicemos una concepción más bien sencilla, aunque familiar, basada en la dicotomía agregativo-distributiva. Esto tiene dos principios: la estructura básica de la sociedad ha de ser planeada, en primer lugar, para producir el mayor bien en el sentido del mayor equilibrio neto de satisfacción, y, en segundo lugar, para distribuir las satisfacciones equitativamente. Ambos principios tienen, por supuesto, cláusulas *ceteris paribus*. El primer principio, el principio de utilidad, actúa en este caso como un modelo de eficacia, exigiéndonos producir un total tan alto como nos sea posible manteniéndose el resto de las cosas iguales; mientras que el segundo principio sirve como un modelo de justicia que restringe la busca del bienestar total y equilibra la distribución de las ventajas.

Esta concepción es intuicionista porque no proporciona ninguna regla de prioridad para determinar cómo han de sopesarse estos principios entre sí. Pesos muy distintos son congruentes con la adaptación de estos principios: es indudablemente natural el establecer ciertas presunciones acerca de cómo la mayoría de la gente los valoraría en realidad. Entre otras cosas, es muy posible que dadas diferentes combinaciones de satisfacción total y grados de igualdad, les daríamos valores diferentes a estos principios. Por ejemplo, si hay una gran satisfacción total pero distribuida de manera desigual, probablemente pensaríamos que era más urgente aumentar la igualdad que en el caso de que la suma total del bienestar estuviese ya distribuida de manera bastante equitativa. Esto puede representarse de manera más formal recurriendo a las curvas de indiferencia usadas por los economistas.[19]

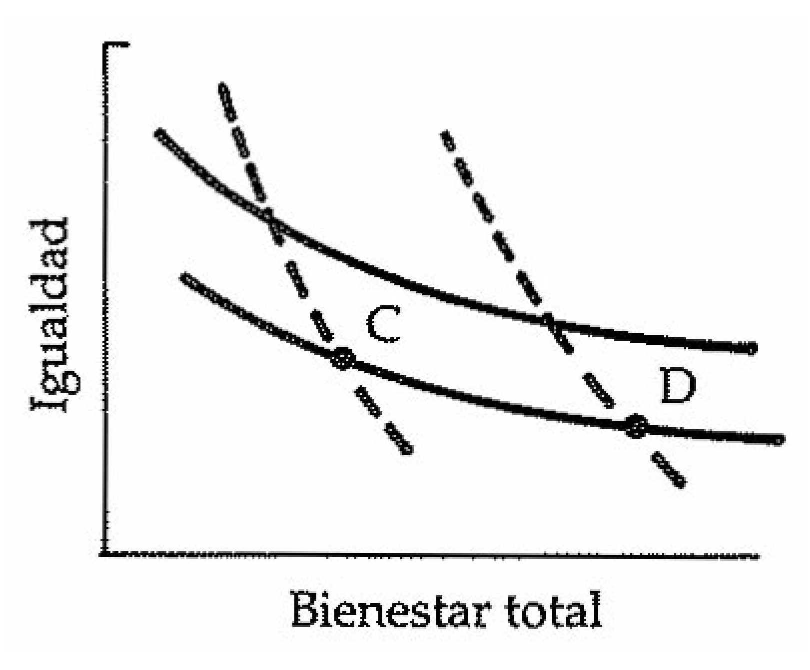
Supongamos que podemos medir hasta qué punto las configuraciones particulares de las estructuras básicas satisfacen estos principios, y representamos la satisfacción total en el eje positivo *X* y la igualdad en el eje positivo *Y* (puede suponerse que este último tiene como límite superior la igualdad perfecta). La medida en que una configuración de la estructura básica satisface estos principios puede representarse ahora mediante un punto en el plano.

Puede verse claramente que un punto que esté al noreste de otro representa una mejor configuración: es superior en ambos cómputos. Por ejemplo en la gráfica 1 el punto *B* es mejor que el punto *A*. Las curvas de indiferencia se trazan conectando puntos que se juzgan igualmente justos. Así, la curva *I* de la gráfica I consiste en puntos estimados como iguales al punto *A* colocado en esa curva; la curva *II* consiste en los puntos estimados iguales al punto *B,* y así sucesivamente. Puede suponerse que estas curvas descienden oblicuamente hacia la derecha, y también que no intersecan; de otro modo los juicios que representan serían incongruentes. La inclinación de la curva en cualquier punto expresa los valores relativos de la igualdad y de la satisfacción total en la combinación representada por el punto; la inclinación variable a lo largo de una curva de indiferencia muestra cómo la urgencia relativa de los principios varía según estén más o menos satisfechos. Así, moviéndonos a lo largo de cualquiera de las curvas de indiferencia de la gráfica I, vemos cómo a medida que decrece la igualdad, se requiere un aumento cada vez mayor en la suma de satisfacciones con objeto de compensar un nuevo descenso de la igualdad.



Gráfica 1

Más aún, valoraciones muy diferentes son congruentes con estos principios. Supongamos que la gráfica 2 representa los juicios de dos personas diferentes. Las líneas continuas representan los juicios de quien da un valor relativamente grande a la igualdad, mientras que las líneas punteadas representan los juicios de quien da un valor relativamente grande al bienestar total. Así, mientras que la primera persona coloca *D* al mismo nivel de *C*, la segunda juzga que *D* es superior. Esta concepción de la justicia no impone limitaciones a lo que ha de considerarse como valoraciones correctas, permitiendo por tanto que personas diferentes lleguen a un diferente equilibrio de principios. No obstante, tal concepción intuicionista no carecería, en modo alguno, de importancia, si es que hubiese de corresponder a nuestros juicios hechos tras una reflexión. Al menos especificaría los criterios que son significativos, los ejes aparentes, por así decirlo, de nuestros juicios acerca de la justicia social. El intuicionista espera que una vez identificados estos ejes o principios, los hombres los nivelarán más o menos de modo semejante, al menos cuando sean imparciales y no se vean movidos por una atención excesiva a sus propios intereses. O, de no ser así, entonces podrán, al menos, ponerse de acuerdo en algún esquema por medio del cual sus respectivas asignaciones de valor puedan llegar a algún tipo de acuerdo.



Gráfica 2

Es esencial observar que el intuicionista no niega que podamos describir cómo equilibramos principios competitivos; o cómo cualquiera lo hace, suponiendo que los valoramos de manera diferente. El intuicionista concede la posibilidad de que estos valores puedan representarse mediante curvas de indiferencia. Conociendo la descripción de tales valores, pueden predecirse los juicios que se harán. En este sentido estos juicios tienen una estructura congruente y definida. Por supuesto, puede alegarse que en las asignaciones de valor nos guiamos, sin ser conscientes de ello, por pautas ulteriores o según cómo alcanzar mejor cierto fin. Quizá los valores que asignamos sean aquellos que resultarían si fuéramos a aplicar estas pautas o a perseguir este fin. Reconocemos que cualquier equilibrio dado de principios está sujeto a ser interpretado de este modo, pero el intuicionista pretendería que, de hecho, no existe tal interpretación. Alega que no existe ninguna concepción ética expresable que subyazca en estos valores. Una figura geométrica o una función matemática puede describirlos, pero no existe ningún criterio moral constructivo que establezca su razonabilidad. El intuicionismo sostiene que en nuestros juicios acerca de la justicia social tenemos que llegar a una pluralidad de primeros principios en relación con los cuales sólo podemos decir que nos parece más correcto equilibrarlos de este modo más que de aquél.

Ahora bien, no hay nada intrínsecamente irracional en esta doctrina intuicionista. De hecho puede ser verdadera. No podemos dar por sentado que tenga que existir una derivación completa de nuestros juicios acerca de la justicia social a partir de principios

éticos reconocibles. El intuicionista cree, por el contrario, que la complejidad de los hechos morales desafía nuestros esfuerzos por dar una explicación plena de nuestros juicios y que requiere una pluralidad de principios competitivos. Alega que los intentos por ir más allá de estos principios, o bien se reducen a la trivialidad, como cuando se dice que la justicia social es dar a cada uno lo que le es debido, o bien conducen a la falsedad y a la sobresimplificación, como cuando se resuelve todo mediante el principio de utilidad. Por lo tanto el único camino para impugnar al intuicionismo es proponer criterios éticos reconocibles que respalden los valores que, a nuestro juicio, pensamos que es correcto dar a la pluralidad de principios. Una refutación del intuicionismo consiste también en presentar el tipo de criterios constructivos que, según sus tesis, no existen. Es cierto que la noción de principio ético reconocible es vaga, aunque sea fácil dar muchos ejemplos tomados de la tradición y del sentido común. Sin embargo, es inútil discutir este asunto en abstracto. El intuicionista y su crítico no podrán resolver esta cuestión mientras este último no presente su exposición sistemática.

Pudiera preguntarse si las teorías intuicionistas son teleológicas o deontológicas. Pueden ser de una u otra de estas clases y toda concepción ética está destinada a descansar hasta cierta medida en la intuición en muchos puntos. Por ejemplo, puede mantenerse, como lo hizo Moore, que la afección personal y la comprensión humana, la creación y contemplación de la belleza y la adquisición y valoración del conocimiento son, junto con el placer, las cosas buenas más importantes.[20] Incluso podría sostenerse (aunque Moore no lo hizo) que sólo son ésos los bienes intrínsecos. Puesto que estos valores son especificados con independencia de lo que se considere justo, estamos ante una teoría teleológica de tipo perfeccionista, si es que lo justo se define como la maximización del bien. No obstante, al evaluar lo que produce el mayor bien, la teoría puede sostener que estos valores habrán de equilibrarse unos con otros mediante la intuición: puede decirse que aquí no existen criterios sustantivos que nos guíen. Sin embargo, a menudo las teorías intuicionistas son deontológicas. En la presentación definitiva de Ross, la distribución de las cosas buenas de acuerdo con el valor moral (justicia distributiva) se incluye entre los bienes que han de ser promovidos; y aunque el principio de producción del mayor bien está colocado como un primer principio, sólo es como uno más de tales principios como deberá ser equilibrado, mediante la intuición, frente a las pretensiones de otros principios *prima facie*.[21] El rasgo distintivo del intuicionismo no es entonces el ser teleológico o deontológico, sino el lugar especialmente prominente que le da el recurrir a nuestras capacidades intuitivas sin guiarnos por criterios éticos constructivos y reconocibles. El intuicionismo niega que exista ninguna solución útil y explícita al problema de la prioridad. Pasaré ahora a una breve discusión de este tema.

8. El problema de la prioridad

Hemos visto que el intuicionismo plantea la pregunta de hasta qué punto es posible dar una explicación sistemática de nuestros juicios acerca de lo justo y lo injusto. Sostiene, en particular, que no puede darse ninguna respuesta constructiva al problema de asignar valores a los principios competitivos de la justicia. Al menos aquí tenemos que confiar en nuestras capacidades intuitivas. El utilitarismo clásico trata también, por supuesto, de evitar el recurso a la intuición. Es una concepción con un principio único, con una pauta última; el ajuste de los valores se resuelve, al menos en teoría, remitiéndose al principio de utilidad. Mill pensó que tendría que existir sólo una de estas pautas, pues de otro modo no habría árbitro entre los criterios competitivos, y Sidgwick argumentó ampliamente que el principio utilitario era el único que podía asumir este papel. Ambos sostienen que nuestros juicios morales son implícitamente utilitarios en el sentido de que al vernos ante una colisión de preceptos, o ante nociones que son vagas e imprecisas, no tenemos otra alternativa que adoptar el utilitarismo. Mill y Sidgwick creen que en algún momento necesitamos tener un principio único que rectifique y sistematice nuestros juicios.[22] Innegablemente, uno de los grandes atractivos de la doctrina clásica es el modo en que encara el problema de la prioridad y trata de no depender de la intuición.

Como ya lo hice notar, no hay nada necesariamente irracional en recurrir a la intuición para resolver las cuestiones de prioridad. Tenemos que reconocer la posibilidad de que no exista un camino para ir más allá de una pluralidad de principios. Sin duda, cualquier concepción de la justicia habrá de apoyarse en alguna medida en la intuición. No obstante, habremos de hacer lo que podamos con objeto de reducir la apelación directa a nuestros juicios, ya que si los hombres valoran de manera diferente sus principios finales, como es de suponer que lo hacen a menudo, entonces sus concepciones de la justicia serán diferentes. La asignación de valores es una parte esencial y no una parte menor de una concepción de la justicia. Si no podemos explicar, mediante criterios éticos razonables, cómo han de determinarse estos valores, los medios de una discusión racional han llegado a su fin. Una concepción intuicionista de la justicia no es, podríamos decir, sino una concepción a medias. Deberemos hacer lo que podamos con objeto de formular principios explícitos respecto al problema de la prioridad, aun cuando no pueda eliminarse por completo nuestra dependencia de la intuición.

En la justicia como imparcialidad se limita el papel de la intuición de varias maneras. Dado que la cuestión es, en su totalidad, bastante complicada, sólo haré aquí unos cuantos comentarios, cuyo pleno sentido no estará claro sino más adelante. El primer punto se conecta con el hecho de que los principios de la justicia son aquellos que serían

escogidos en la posición original. Son el producto de cierta situación de elección. Ahora bien, siendo racionales, las personas en la posición original reconocen que deberían considerar la prioridad de estos principios, ya que si desean establecer de común acuerdo pautas para la adjudicación de sus pretensiones mutuas, necesitarán principios que les asignen valores. No pueden suponer que sus juicios intuitivos acerca de la prioridad habrán de ser, en general, los mismos, y dadas sus diferentes posiciones en la sociedad, seguramente no lo serán. Por eso supongo que en la posición original las partes tratarán de llegar a algún acuerdo sobre cómo habrán de equilibrarse los principios. Ahora bien, una parte del valor de la noción de escoger principios estriba en que las razones que justifican su adopción en primer término, pueden también ser una base para que se les asignen ciertos valores. Dado que en la justicia como imparcialidad los principios de la justicia no son considerados evidentes, sino que tienen su justificación en el hecho de que habrán de ser escogidos, podemos encontrar en los fundamentos para su aceptación alguna guía o límite acerca de cómo habrán de equilibrarse. Dada la posición de la situación original, es posible dejar aclarado que ciertas reglas de prioridad sean preferibles a otras precisamente por las mismas razones por las que inicialmente se aceptan los principios. Al subrayar el papel de la justicia y los rasgos especiales de la situación de elección inicial, el problema de la prioridad puede resultar más fácil.

Una segunda posibilidad es la de que seamos capaces de encontrar principios que puedan ponerse en lo que llamaré un orden lexicográfico consecutivo.[23] Éste es un orden que nos exige satisfacer el primer principio de la serie antes de que podamos pasar al segundo, el segundo antes de que consideremos el tercero y así sucesivamente. Ningún principio puede intervenir a menos que los colocados previamente hayan sido plenamente satisfechos o que no sean aplicables. Un ordenamiento serial evita así tener que equilibrar principios; los situados anteriormente tienen un valor absoluto, por así decirlo, con respecto a los que le siguen, y se mantienen sin excepción. Podemos considerar que tal jerarquización es análoga a una secuencia de principios máximos condicionados, pues podemos suponer que cualquier principio dentro del orden habrá de ser maximizado siempre y cuando los principios precedentes hayan sido plenamente satisfechos. De hecho, como caso especial importante, propondré una ordenación de este tipo situando el principio de igual libertad en una jerarquía anterior al principio regulador de las desigualdades económicas y sociales. Esto quiere decir realmente que la estructura básica de la sociedad habrá de disponer las desigualdades de riqueza y de autoridad de modos que sean congruentes con las libertades iguales exigidas por el principio anterior. Ciertamente que, a primera vista, el concepto de un orden lexicográfico o serial no parece muy prometedor. En verdad, parece más bien ofender nuestro sentido de buen juicio y moderación. Más aún, presupone que los principios

dentro del orden son de un tipo muy especial. Por ejemplo, a menos que los principios anteriores no tengan sino una aplicación limitada y establezcan exigencias definidas que puedan ser satisfechas, los principios posteriores no llegarían a funcionar nunca. Así, el principio de libertad igual puede adoptar una posición prioritaria ya que puede, supongamos, ser satisfecho. En cambio, si el principio de utilidad estuviese primero, haría innecesarios todos los criterios subsecuentes. Trataré de mostrar que al menos en ciertas circunstancias sociales una ordenación serial de los principios de la justicia ofrece una solución aproximada al problema de la prioridad.

Por último, el depender de la intuición puede reducirse planteando cuestiones más limitadas y sustituyendo el juicio moral por el prudencial. Así, alguien que se enfrente con los principios de una concepción intuicionista puede replicar que sin algunas guías para la deliberación, no sabría qué decir. Pudiera sostener, por ejemplo, que no le sería posible equilibrar la utilidad total contra la igualdad en la distribución de la satisfacción. No sólo porque las nociones implicadas en esto son demasiado abstractas y generales para que pudiese confiar en su juicio, sino porque hay también complicaciones enormes al interpretar lo que significan. La dicotomía agregativo-distributiva es sin duda una idea atractiva, pero a este nivel parecería inmanejable. No divide el problema de la justicia social en partes lo bastante pequeñas. En la justicia como imparcialidad la apelación a la intuición se enfoca de dos maneras. Primero seleccionamos cierta posición en el sistema social desde la cual ha de juzgarse el sistema, y entonces preguntamos si es que, desde el punto de vista de un hombre representativo colocado en esta posición, sería racional preferir esta configuración de la estructura básica sobre aquélla. Dados ciertos presupuestos, las desigualdades económicas y sociales habrán de juzgarse por las expectativas, a largo plazo, del grupo social que esté en la posición menos ventajosa. Por supuesto que la especificación de este grupo no es muy exacta, y ciertamente nuestros juicios prudenciales también conceden un ámbito considerable a la intuición, ya que quizá no podamos ser capaces de formular el principio que los determina. No obstante, hemos planteado una interrogante mucho más limitada y hemos sustituido un juicio de prudencia racional por uno ético. A menudo está bastante claro cómo deberíamos decidir. Depender de la intuición es de una naturaleza diferente y mucho menor que en la dicotomía agregativo-distributiva de la concepción intuicionista.

Al enfocar el problema de la prioridad, la tarea consiste en reducir y no en eliminar totalmente el depender de los juicios intuitivos. No hay razón para suponer que podemos eliminar toda apelación a la intuición o que debamos tratar de hacerlo. El objetivo práctico es obtener un acuerdo razonablemente confiable con el fin de ofrecer una concepción común de la justicia. Si los juicios intuitivos de prioridad que hacen los hombres son semejantes, entonces no importa, prácticamente hablando, el que no

puedan formular los principios que explican estas convicciones, si es que tales principios existen. Los juicios contrarios hacen, empero, surgir una dificultad, ya que la base para adjudicar pretensiones es, en esa medida, oscura. Así, nuestro objetivo deberá ser el formular una concepción de la justicia que, por mucho que recurra a la intuición, ética o prudencial, tienda a lograr que nuestros juicios acerca de la justicia concuerden. Si tal concepción existe, entonces desde el punto de vista de la posición original habría buenas razones para aceptarla, ya que es racional introducir mayor coherencia en nuestras comunes convicciones de justicia. En realidad, una vez que estas cuestiones se observan desde el punto de vista de la situación inicial, el problema de la prioridad no será ya el de cómo enfocar la complejidad de los hechos morales dados, los cuales no pueden ser alterados. En lugar de esto el problema es formular propuestas razonables y generalmente aceptables para lograr el acuerdo deseado en los juicios. En una doctrina contractualista los hechos morales son determinados por los principios que deberían ser escogidos en la posición original. Estos principios especifican qué consideraciones son pertienentes desde el punto de vista de la justicia social. Dado que es a las personas en la posición original a quienes toca escoger estos principios, son ellas quienes habrán de decidir la simplicidad o complejidad de los hechos morales. El acuerdo original establece hasta qué punto están dispuestas a un compromiso y una simplificación con objeto de establecer las reglas de prioridad necesarias para una concepción común de la justicia.

He pasado revista a dos modos obvios y simples de tratar constructivamente el problema de la prioridad, a saber: o bien mediante un único principio "que lo contenga todo", o bien mediante una pluralidad de principios en orden lexicográfico. Sin duda existen otros caminos, pero no consideraré cuáles pueden ser. Las teorías morales tradicionales son en su mayoría intuicionistas o de un único principio, de modo que lograr una ordenación serial es bastante novedoso para un primer paso. Aun cuando, en general, parezca claro que un orden lexicográfico no puede ser estrictamente correcto, puede ser una aproximación iluminadora en ciertas condiciones, que aun siendo especiales son significativas (§ 82). De este modo se puede indicar la estructura más general de las concepciones de la justicia y sugerir las direcciones a lo largo de las cuales puede encontrarse una mayor conformidad.

9. Algunas observaciones acerca de la teoría moral

Con objeto de evitar equívocos parece aconsejable a estas alturas analizar brevemente la naturaleza de la teoría moral. Lo haré explicando con más detalle el concepto de juicio madurado en un equilibrio reflexivo, así como las razones para introducirlo.[24]

Supongamos que cada persona, después de cierta edad y dotada de la capacidad intelectual indispensable, desarrolla, en condiciones sociales normales, un sentido de la justicia. Adquirimos una habilidad para juzgar las cosas como justas e injustas y para apoyar estos juicios en razones. Más aún, comúnmente tenemos un deseo de actuar conforme a estos pronunciamientos y esperamos un deseo semejante por parte de los demás. Es claro que esta capacidad moral es extraordinariamente compleja. Para verlo basta advertir el número, así como la variedad potencialmente infinita de juicios que estamos dispuestos a formar. El hecho de que a menudo no sepamos qué decir y que a veces nos encontremos mentalmente indecisos, no disminuye la complejidad de la capacidad que poseemos.

Ahora bien, podemos en principio pensar en la teoría moral (y subrayo la naturaleza provisional de este punto de vista) como el intento de describir nuestra capacidad moral; o, en el caso presente, podemos creer que una teoría de la justicia describe nuestro sentido de la justicia. Según tal descripción no se quiere simplemente ofrecer una lista de los juicios que estamos dispuestos a formular acerca de las instituciones y acciones, acompañados de las razones en que se apoyan en caso de que se ofrezcan. Más bien, lo que se requiere es una formulación de un conjunto de principios que, al ser conjugados con nuestras creencias y conocimientos de las circunstancias, nos condujesen a formular estos juicios junto con las razones en que se apoyan, si quisiéramos aplicar tales principios de manera consciente e inteligente. Una concepción de la justicia caracteriza nuestra sensibilidad moral cuando los juicios cotidianos que formulamos son acordes con sus principios. Estos principios pueden servir como parte de las premisas de un argumento que conduzca a los juicios correspondientes. No entendemos nuestro sentido de la justicia hasta que sabemos, de un modo sistemático que abarca un ámbito de casos, lo que son estos principios. Sólo una engañosa familiaridad con nuestros juicios cotidianos y nuestra disposición natural a hacerlos podría ocultar el hecho de que caracterizar nuestras capacidades morales es tarea complicada. Debe suponerse que los principios que las describen tienen una estructura compleja, y que los conceptos en cuestión exigirán un serio estudio.

En este punto resulta útil una comparación con el problema de describir el sentido de gramaticalidad que tenemos respecto a las oraciones de nuestra lengua materna.[25] En este caso el objetivo es caracterizar la capacidad para reconocer oraciones bien formadas mediante la formulación de principios claramente expresados que lleven a cabo las mismas discriminaciones que el orador. Ésta es empresa difícil que, aunque inconclusa, se sabe que exige construcciones teóricas que exceden en mucho a los preceptos *ad hoc* de nuestro conocimiento gramatical explícito. Es de suponer que una situación semejante se da en la filosofía moral. No hay razones para suponer que nuestro sentido

de la justicia pueda caracterizarse adecuadamente mediante muy conocidos preceptos de sentido común, o que pueda derivarse de los principios más obvios del aprendizaje. Una explicación correcta de las facultades morales implicará ciertamente principios y construcciones teóricas que van mucho más allá de las normas y pautas citadas en la vida cotidiana; incluso es posible que también llegue a exigir matemáticas más o menos elaboradas. Así, la idea de la posición original y de un acuerdo acerca de los principios no parece demasiado complicada o innecesaria. De hecho, estas nociones son más bien simples y pueden servir únicamente como principio.

Hasta aquí, empero, no he dicho nada acerca de los juicios madurados. En este momento, tal como se sugirió, se introducen como juicios con los cuales es más probable que nuestras facultades morales se desplieguen sin distorsión. Así, al decidir cuál de nuestros juicios hemos de tomar en cuenta, podemos razonablemente seleccionar algunos y excluir otros. Por ejemplo, podemos descartar aquellos juicios formulados con dudas o en los cuales tenemos poca confianza. De igual manera, pueden ser desechados los emitidos cuando estamos alterados o angustiados o en una posición tal que pretendamos beneficiarnos con ellos de una u otra forma. Es probable que todos estos juicios resulten erróneos o que estén influidos por una excesiva atención a nuestros propios intereses. Los juicios madurados son simplemente aquellos emitidos en condiciones favorables para el ejercicio del sentido de la justicia y, por tanto, en circunstancias en las cuales no se presentan las excusas y explicaciones más comunes para cometer un error. Se presume entonces que la persona que formula el juicio tiene la capacidad, la oportunidad y el deseo de llegar a una decisión correcta (o, al menos, que no tiene el deseo de no hacerlo). Más aún, los criterios que identifican estos juicios no son arbitrarios. Son, de hecho, semejantes a los que seleccionan los juicios razonados de cualquier clase que sean. Y una vez que consideramos al sentido de la justicia como una facultad mental que implica el ejercicio del pensamiento, los juicios pertinentes son aquellos emitidos en condiciones favorables a la deliberación y al juicio en general.

Consideraré ahora la noción de equilibrio reflexivo. La necesidad de esta idea surge como sigue: de acuerdo con el objetivo provisional de la filosofía moral, se podría decir que la justicia como imparcialidad es la hipótesis de que los principios que serían escogidos en la posición original son idénticos a aquellos que corresponden a nuestros juicios madurados y que por tanto estos principios describen nuestro sentido de la justicia. Sin embargo, esta interpretación es demasiado simplificada. Al describir nuestro sentido de la justicia debe reconocerse la probabilidad de que los juicios madurados estén sujetos, sin duda, a ciertas irregularidades y distorsiones a pesar de que se emitan en circunstancias favorables. Si a una persona se le ofrece una explicación intuitivamente atractiva de su sentido de la justicia (una, digamos, que incorpore varias presuposiciones

razonables y naturales), puede muy bien revisar sus juicios de modo que se conformen a sus principios aun cuando la teoría no corresponda exactamente a sus juicios existentes. Será especialmente proclive a hacerlo si es que puede encontrar una explicación para las desviaciones que socavan su confianza en sus juicios originales y si la concepción que se le ofrece produce un juicio que ahora puede aceptar. Desde el punto de vista de la filosofía moral, la mejor explicación del sentido de la justicia de una persona no es aquella que se adapte a los juicios formulados antes de examinar cualquier concepción de justicia, sino más bien aquella otra que corresponda a sus juicios tras un equilibrio reflexivo. Como hemos visto, este estado se alcanza después de que una persona ha sopesado varias concepciones propuestas, y/o bien ha revisado sus juicios de acuerdo con una de ellas, o bien se ha mantenido fiel a sus convicciones iniciales (y a la concepción correspondiente).

Hay, sin embargo, diversas interpretaciones del equilibrio reflexivo, ya que la noción varía dependiendo de si se nos ofrecen sólo aquellas descripciones que corresponden, más o menos, a nuestros juicios existentes (salvo discrepancias menores), o si se nos presentan todas las descripciones posibles a las cuales podemos adecuar nuestros juicios, junto con todos los argumentos filosóficos pertinentes. En el primer caso estaríamos describiendo el sentido de la justicia de una persona más o menos como es, aunque dando lugar al desvanecimiento de ciertas irregularidades; en el segundo caso el sentido de la justicia de una persona puede o no sufrir un cambio radical. Claramente, en la filosofía moral nos ocupamos de esta segunda clase de equilibrio reflexivo. Seguramente es dudoso que se pueda alcanzar alguna vez este estado, ya que aun si se define correctamente (lo que es discutible) la idea de todas las descripciones posibles y de todos los argumentos filosóficamente pertinentes, no podemos examinar cada uno de ellos. Lo más que podemos hacer es estudiar las concepciones de la justicia que nos son conocidas por la tradición de la filosofía moral, y cualesquiera otras que se nos puedan ocurrir y después considerarlas. Esto es en buena medida lo que haré, ya que al presentar la justicia como imparcialidad voy a comparar sus principios y sus argumentos con otras opiniones ya conocidas. A la luz de estas observaciones puede comprenderse la justicia como imparcialidad diciendo que los dos principios antes mencionados serían escogidos en la posición original de preferencia sobre otras concepciones tradicionales de la justicia, por ejemplo, a las de la utilidad y de la perfección; y que estos principios corresponden más a nuestros juicios sobre la reflexión que las alternativas reconocidas. Así, la justicia como imparcialidad nos lleva más cerca del ideal filosófico, aunque ciertamente no lo alcance.

Esta explicación del equilibrio reflexivo sugiere inmediatamente cierto número de cuestiones adicionales. Por ejemplo, ¿existe un equilibrio reflexivo (en el sentido del ideal filosófico)? Si es así ¿es único? Incluso siendo único ¿puede ser alcanzado? Quizá los

juicios de los que partimos, o el curso mismo de la reflexión (o ambos), afectan el punto de reposo que por fin alcancemos, si es que lo hay. Sin embargo, sería inútil especular aquí acerca de esas cuestiones. Están más allá de nuestro alcance. Ni siquiera me preguntaré si los principios que caracterizan los juicios meditados de una persona son los mismos que caracterizan a los de otras. Daré por sentado que, o bien estos principios son aproximadamente los mismos en personas cuyos juicios están en un equilibrio reflexivo, o bien, si no es así, que sus juicios se dividen entre unas pocas líneas principales representadas por la familia de doctrinas tradicionales que discutiré. (De hecho, una persona puede encontrarse desgarrada al mismo tiempo por concepciones opuestas.) Si, finalmente, las concepciones de la justicia que tienen los hombres resultan diferentes, los modos en que resultan diferentes son cuestión de primera importancia. Por supuesto que no podemos saber cómo variarán estas concepciones, o incluso si es que lo harán, hasta que tengamos una explicación mejor de su estructura. Y ahora carecemos de esto, incluso para el caso de un hombre o de un grupo homogéneo de hombres. También aquí es probable que haya una semejanza con la lingüística: si podemos describir el sentido de la gramática que tiene una persona, sin duda podremos saber muchas cosas acerca de la estructura general del lenguaje. Si podemos caracterizar el sentido de la justicia de una persona educada, podríamos tener un buen comienzo para una teoría de la justicia. Podemos suponer que cada uno tiene en sí mismo la forma total de una concepción moral. Así, para los propósitos de este libro, sólo cuentan los puntos de vista del lector y del autor. Las opiniones de otros son utilizadas únicamente para aclarar nuestras propias ideas.

Quiero subrayar que una teoría de la justicia es precisamente eso, una teoría. Es una teoría de los sentimientos morales (recordando un título del siglo XVIII) que establece los principios que gobiernan nuestros poderes morales o, más específicamente, nuestro sentido de la justicia. Existe una clase de hechos definida, aunque limitada, contra la cual pueden contrastarse los principios conjeturados, a saber, nuestros juicios meditados en un equilibrio reflexivo. Una teoría de la justicia está sometida a las mismas reglas metódicas que otras teorías. Las definiciones y los análisis del significado no ocupan un lugar especial: la definición no es sino uno de los instrumentos usados para establecer la estructura general de una teoría. Una vez que se ha elaborado la estructura, las definiciones no tienen un *status* diferente y se mantendrán o caerán junto con la teoría misma. En todo caso, es obviamente imposible desarrollar una teoría sustantiva de la justicia que se funde únicamente en verdades de la lógica y en definiciones. El análisis de los conceptos morales y el concepto *a priori,* por más que sean entendidos tradicionalmente, son una base demasiado restringida. La filosofía moral debe tener la libertad de utilizar, a su gusto, supuestos contingentes y hechos generales. No hay otra

manera de dar una explicación de nuestros juicios meditados en equilibrio reflexivo. Ésta es la concepción del tema adoptada por la mayoría de los escritores británicos clásicos hasta Sidgwick. No veo razones para apartarme de ella.[26]

Más aún, si podemos hallar una explicación precisa de nuestras concepciones morales, entonces los problemas de significado y de justificación pueden resultar más fáciles de resolver. De hecho, algunos de ellos dejarán de ser problemas. Nótese, por ejemplo, la extraordinaria profundización de nuestra comprensión del significado y justificación de enunciados de la lógica y la matemática que fue posible a partir de los avances logrados desde Frege y Cantor. Un conocimiento de las estructuras fundamentales de la lógica y de la teoría de conjuntos y de su relación con la matemática ha transformado la filosofía de estas disciplinas de una manera que no hubieran podido lograr ni el análisis conceptual ni las investigaciones lingüísticas. Para ello basta observar el efecto producido por la división de teorías en decidibles y completas, indecidibles pero completas, y ni decidibles ni completas. Los problemas de significado y de verdad en la lógica y la matemática se ven profundamente alterados por el descubrimiento de sistemas lógicos que ilustran estos conceptos. Una vez que se haya entendido mejor el contenido sustantivo de las concepciones morales, puede ocurrir una transformación semejante. Es posible que no exista otro camino para encontrar respuestas convincentes a las preguntas relativas al significado y justificación de los juicios morales.

Deseo, pues, subrayar el lugar central del estudio de nuestras concepciones morales sustantivas. Sin embargo, el corolario de reconocer su complejidad es aceptar el hecho de que nuestras teorías actuales son primitivas y tienen graves defectos. Necesitamos ser tolerantes con las simplificaciones si es que ellas nos revelan y aproximan a las líneas generales de nuestros juicios. Las objeciones por medio de contraejemplos habrán de hacerse con cuidado, ya que quizá sólo pueden decirnos lo que ya sabemos, esto es, que nuestra teoría está equivocada en alguna parte. Lo importante es encontrar la frecuencia y la medida del error. Puede suponerse que todas las teorías tengan errores en alguna parte. El verdadero problema en un momento dado es saber cuál de las opiniones ya propuestas representa, en general, la mejor aproximación. Para indagarlo es seguramente necesaria alguna comprensión de la estructura de las teorías rivales. Es por esta razón por la que he tratado de clasificar y discutir las concepciones de la justicia mediante una referencia a sus ideas intuitivas básicas, ya que éstas revelan las diferencias principales que existen entre aquéllas.

Al presentar la justicia como imparcialidad habré de contrastarla con el utilitarismo. Lo hago por varias razones; en parte como recurso expositivo, en parte porque las diversas presunciones del punto de vista utilitario han dominado desde hace mucho tiempo nuestra tradición filosófica y continúan haciéndolo. Y este dominio se ha

mantenido a pesar del persistente recelo que tan fácilmente despierta el utilitarismo. Creo que la explicación de este curioso estado de cosas se encuentra en el hecho de que no se ha propuesto ninguna otra teoría constructiva que tenga virtudes comparables en cuanto a claridad y sistematización y que, al mismo tiempo, apacigüe esos recelos. El intuicionismo no es constructivo, el perfeccionismo es inaceptable. Mi conjetura es que la doctrina contractual correctamente elaborada puede llenar esta laguna. Pienso que la justicia como imparcialidad es un esfuerzo en esa dirección.

Por supuesto que la teoría contractual, tal y como la presento, está sujeta a las observaciones críticas que acabamos de advertir. No constituye una excepción al primitivismo que caracteriza las teorías morales existentes. Es descorazonador, por ejemplo, lo poco que puede decirse ahora respecto a las reglas de prioridad; y aunque una ordenación lexicográfica puede servir bastante bien para algunos casos importantes, supongo que no será completamente satisfactoria. No obstante, estamos en libertad de usar instrumentos simplificadores, y esto lo he hecho a menudo. Deberíamos considerar una teoría de la justicia como un marco orientador diseñado para enfocar nuestra sensibilidad moral y para colocar delante de nuestras facultades intuitivas cuestiones más limitadas y manejables para ser juzgadas. Los principios de la justicia identifican ciertas consideraciones como moralmente pertinentes, las reglas de prioridad indican la precedencia apropiada en caso de que entren en conflicto, mientras que la concepción de la posición original define la idea subyacente que ha de informar nuestras deliberaciones. Si el esquema, en conjunto, parece, después de una reflexión, clarificar y ordenar nuestros pensamientos, y si tiende a reducir los desacuerdos y a armonizar las convicciones divergentes, entonces ha hecho todo lo que se puede razonablemente pedir. Las numerosas simplificaciones, entendidas como partes de una estructura que de hecho parece ayudar, pueden considerarse como provisionalmente justificadas.

[Notas]

---

[1] Aquí, sigo la opinión de H. L. A. Hart, en *The Concept of Law* (Oxford, The Clarendon Press, 1961), pp. 155-159.

[2] Véase *An Enquiry Concerning the Principles of Morals,* secc. III, lª, 3er. párr., ed. L. A. Selby-Bigge, 2ª edición (Oxford, 1902), p. 184.

[3] *Ética nicomaquea,* 1129b-1130b5. He seguido la interpretación de Gregory Vlastos —“Justice and Happiness in *The Republic*”—, en *Plato: A Collection of Critical Essays,* editado por Vlastos (Garden City, Nueva York, Doubleday and Company, 1971), vol. 2, pp. 70 *ss*. Para un análisis de la justicia en Aristóteles, véase *Aristotle´s Ethical Theory,* de W. F. R. Hardie (Oxford, The Clarendon Press, 1968), cap. X.

[4] Como lo sugiere el texto, consideraré el *Second Treatise of Government,* de Locke, el *Contrato Social,* de Rousseau y los trabajos sobre ética de Kant, empezando por *Los fundamentos de una metafísica de la moral,* como definitivos en la tradición del contrato. Pese a su grandiosidad, el *Leviatán,* de Hobbes, hace surgir algunos problemas especiales. Un panorama histórico general es aportado por J. W. Gough, en *The Social Contract, 2ª* ed. (Oxford, The Clarendon Press, 1957) y por Otto Gierke, en *Natural Law and the Theory of Society,* traducido con una introducción de Ernest Barker (Cambridge, The University Press, 1934). En *The Grounds of Moral Judgment,* de G. R. Grice, podemos encontrar una exposición de la perspectiva del contrato como teoría básicamente ética (Cambridge, The University Press, 1967). Véase también § 19, nota 30.

[5] Kant es formal en cuanto a que el acuerdo original es hipotético. Véase *Metafísica de la moral,* 1ª pág. *(Rechtslehre)* y especialmente §§ 47 y 52; y la parte II del ensayo "Concernig the Common Saying: This May be True in Theory but it Does Not Apply in Practice", en *Kant's Political Writings,* ed. de Hans Heiss y trad. por H. B. Nisbet (Cambridge, The University Press, 1970), pp. 73-87. Véase *La Pensée politique de Kant,* (París, Presses Universitaires de France, 1962), pp. 326-335. y J. G. Murphy, *Kant: The Philosophy of Right* (Londres, Macmillan, 1970), pp. 109-112, 113-136, para una exposición mayor.

[6] Por la formulación de esta idea intuitiva, estoy en deuda con Allan Gibbard.

[7] El proceso de mutuo ajuste de los juicios y principios debidamente afinados y adaptados no es privativo de la filosofía moral. Véase *Fact, Fiction and Forecast,* de Nelson Goodman (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1955), pp. 65-68, para algunas observaciones paralelas en cuanto a la justificación de los principios de inferencia inductiva y deductiva.

[8] Henri Poincaré observó: "Il nous faut une faculté qui nous fasse voir le but de loin, et, cette faculté, c'est l'intuition" [Necesitamos una facultad que nos permita ver el objetivo desde cierta distancia y esta facultad es la intuición]. *La Valeur de la science* (París, Flammarion, 1909), p. 27.

[9] Tomaré *The Methods of Ethics,* 7ª ed. (Londres, 1907), de Henry Sidgwick, como resumen del desarrollo de la teoría moral utilitaria. El libro III de su *Principles of Political Economy* (Londres, 1883) aplica esta doctrina a los problemas de la justicia social y económica y viene a ser un precursor de *The Economics of Welfare,* de A. C. Pigou (Londres, Macmillan, 1920). *Outlines of the History of Ethics,* de Sidgwick, 5ª ed. (Londres, 1902), contiene una breve historia de la tradición utilitarista. Podemos seguir su tesis suponiendo, de manera un tanto arbitraria, que ésta comienza en *An Inquiry Concerning Virtue and Merit* (1711), de Shaftesbury y con *An Inquiry Concerning Moral Good and Evil* (1725), de Hutcheson. Éste parece haber sido el primero en definir claramente el principio de utilidad. En *Inquiry,* secc. III, § 8, dice que "la mejor acción es aquella que procura la mayor felicidad al mayor número y la peor acción la que, del mismo modo, otorga miseria". Otros trabajos de primera importancia del siglo XVIII son *A Treatise of Human Nature,* de Hume (1739), y *An Inquiry Concerning the Principles of Morals* (1751), también de Hume; *A Theory of the Moral Sentiments,* de Adam Smith (1759); y *The Principles of Morals and Legislatio*n (1789), de Bentham. Hemos también de añadir los trabajos de J. S. Mill que tienen su mejor representación en *Utilitarianism* (1863) y *Mathematical Psychies,* de F. Y. Edgeworth (Londres, 1888).

Durante los últimos años, el debate sobre el utilitarismo ha tomado cierto sesgo, al concentrarse en lo que pudiéramos llamar el problema de la coordinación y problemas de publicidad relacionados. Este desarrollo parte de los ensayos de R. F. Harrod, "Utilitarianism Revised", *Mind,* vol. 45 (1936); "Punishment", de J. D. Mabbott, *Mind,* vol. 48 (1939); "Utilitarianism, Universalisation, and Our Duty to Be Just", de Jonathan Harrison, en *Proceedings* of the *Aristotelian Society,* vol. 53 (1952-1953), y "The Interpretation of the Philosophy of J. S. Mill", de J. O. Urmson, en *Philosophical Quaterly,* vol. 3 (1953). Véase también "Extreme and Restricted Utilitarianism", de J. J. C. Smart, en *Philosophical Quaterly,* vol. 6 (1956) y también del mismo autor, *An Outline of* a *System of Utilitarian Ethics* (Cambridge, The University Press, 1961). Para un análisis de estos problemas, véase *Forms and Limits of Utilitarianism* (Oxford, The Clarendon Press, 1965), de David

Lyons y "Utilitarianisms and Coordination" (tesis, Harvard University, 1971) de Allan Gibbard. Los problemas planteados por estos trabajos, por importantes que sean, tendré que soslayarlos dado que no van dirigidos directamente hacia los problemas más elementales de distribución que me propongo analizar.

Finalmente, debemos mencionar los ensayos de J. C. Harsanyi y, en especial "Cardinal Utility in Welfare Economics and in the Theory of Risk-Taking", en el *Journal of Political Economy,* 1953, y "Cardinal Welfare, Individualistic Ethics, and Interpersonal Comparisons of Utility", en el *Journal of Political Econony,* 1955; por último, "Some Merits of One Form of Rule-Utilitarianism", de R. B. Brandt, en *University of Colorado Studies* (Boulder, Colorado, 1967). Véase *infra,* §§ 27-28.

[10] En este punto, véase también *Practical Reasoning,* de D. P. Gauthier (Oxford, Clarendon Press, 1963), pp. 126 *ss.* El texto desarrolla la idea que se encuentra en "Constitutional Liberty and the Concept of Justice", *Nomos VI: Justice,* ed. C. J. Friedrich y J. W. Chapman (Nueva York, Atherton Press, 1963), pp. 124 *ss.,* que, a su vez, se relaciona con la idea de la justicia como decisión administrativa de alto orden. Véase, en *Philosophical Review,* 1958, pp. 185-187, "Justice as Fairness". Para algunas referencias utilitarias que afirman explícitamente este apartado, véase § 30, nota 37. Que el principio de integración social debe distinguirse del principio de integración personal, ya lo manifiesta R. B. Perry en *General Theory of Value* (Nueva York, Longmans, Green and Company, 1926), pp. 674-677. Les atribuye a Emile Durkheim y a otros de ideas afines el error de pasar por alto este hecho. La concepción que Perry tiene de la integración social es la que parte de un propósito benevolente, dominante y compartido. Véase *infra*, § 24.

[11] Aquí adopto la definición que de las teorías teleológicas da W. K. Frankena en *Ethics* (Englewood Cliffs, Nueva Jersey, Prentice-Hall, Inc., 1963), p. 13.

[12] Sobre este punto véase *The Methods of Ethics,* de Sidgwick, pp. 416 *ss.*

[13] Véase *Utilitarianism,* de J. S. Mill, cap. V, dos últimos párrafos.

[14] En cuanto a Bentham, véase *The Principles of International Law,* Ensayo I, en *The Works of Jeremy Bentham,* ed. John Bowring (Edimburgo, 1838-1843), vol. II, p. 537; en cuanto a Edgeworth, véase *Mathematical Psychics,* pp. 52-56 y también las primeras páginas de "The Pure Theory of Taxation", en *Economic Journal,* vol. 7 (1897) donde se halla desarrollado el mismo argumento, aunque más brevemente. Véase *infra,* § 28.

[15] Bentham, *The Principles of Morals and Legislation,* cap. 1, secc. IV.

[16] La prioridad del derecho es un rasgo central en la ética de Kant. Véase, por ejemplo, *Crítica de la razón práctica,* cap. II, lib. I, pp. 62-65 del vol. 5 de *Kants Gesammelte Schriften, Preussische Akademie der Wissenschaften* (Berlín, 1913). En "Theory and Practice" (para abreviar el título), *Political Writings,* pp. 67 *ss.,* puede hallarse al respecto una afirmación muy diáfana.

[17] "Of the Original Contract", *Essays: Moral, Political, and Literary,* ed. T. H. Green y T. H. Grose, vol. I (Londres, 1875), pp. 454 *ss.*

[18] Teorías intuicionistas de este género pueden hallarse en los siguientes autores y trabajos: *Political Argument,* de Brian Barry (Londres, Routledge and Kegan Paul, 1965) esp. pp. 4-8, 286 *ss.;* R. B. Brandt, *Ethical Theory* (Englewood Cliffs, Nueva Jesey, Prentice-Hall Inc., 1959), pp. 404, 426, 429 *ss.,* donde al principio de la utilidad se le combina con el principio de la igualdad; también en *Distributive Justice,* de Nicholas Rescher (Nueva York, Bobbs-Merrill, 1966), pp. 35-41, 115-121, donde se incluyen restricciones análogas apelando al concepto del promedio efectivo. Y en "Moral Complications and Moral Structures", *Natural Law Forum,* vol. 13 (1968), Robert Nozick discute algunos de estos problemas al desarrollar este género de intuicionismo.

El intuicionismo en el sentido tradicional incluye ciertas tesis epistemológicas como aquellas relacionadas con la evidencia y la necesidad de principios morales. En este punto, los trabajos más representativos son los de G. E. Moore, *Principia Ethica* (Cambridge, The University Press, 1903), esp. los caps. I y VI; los ensayos y

conferencias de H. A. Prichard, en *Moral Obligation* (Oxford, The Clarendon Press, 1949) y en especial el primer ensayo, "Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?" (1912); *The Right and the Good,* de W. D. Ross (Oxford, The Clarendon Press, 1930), especis. los caps. I y II, y *The Foundations of Ethics,* del mismo autor (Oxford, The Clarendon Press, 1939). Véase también el tratado de Richard Price, del siglo XVIII, *A Review of the Principal Questions of Morals,* 3ª ed., 1787, ed. por D. D. Raphael (Oxford, The Clarendon Press, 1948). Si quiere leerse un debate reciente sobre esta forma clásica de intuicionismo, véase *Meta-Ethics and Normative Ethics,* de H. J. McCloskey (La Haya, Martinus Nijhoff, 1969).

[19] Para la utilización de este diseño con el fin de ilustrar las concepciones intuicionistas, véase *Political Argument,* de Barry, pp. 3-8. Casi cualquier libro sobre teoría de la demanda o economía del bienestar contendrá alguna exposición. Una descripción bastante accesible la podemos encontrar en *Economic Theory and Operations Analysis,* de W. J. Baumol, 2ª ed. (Englewood Cliffs Nueva Jersey, Prentice-Hall, Inc., 1965), cap. IX.

[20] Véase *Principia Ethica,* cap. VI. La naturaleza intuicionista de la doctrina de Moore está apoyada por su principio de unidad orgánica (pp. 27-31).

[21] Véase W. D. Ross, *The Right and the Good,* pp. 21-27.

[22] En cuanto a Mill, véase *A System of Logic,* lib. VI, cap. XII, secc. 7; y *Utilitarianism,* cap. V, párrafos 26-31, donde este argumento está expuesto en relación con preceptos de justicia basados en el sentido común. En cuanto a Sidgwick, véase *The Methods of Ethics,* libro IV, caps. II y III que resumen gran parte del argumento del libro III.

[23] El término "lexicográfico" se deriva del hecho de que el ejemplo más familiar de este tipo de ordenamiento es el de las palabras de un diccionario. Para verlo mejor, sustitúyanse las letras por números, o sea, la "a" por "1", la "b" por "2", etc., y entonces ordénese la hilera resultante de números de izquierda a derecha, moviéndose a la derecha únicamente cuando la línea se acabe. En general, un orden lexical no puede ser representado por una función continua de utilidad de valor real, ya que tal graduación viola la suposición de continuidad. Véase I. F. Pearce, *A Contribution to Demand Analysis* (Oxford, The Clarendon Press, 1946), pp. 22-27; y A. K. Sen, *Collective Choice and Social Welfare* (San Francisco, Holden-Day, 1970), pp. 34 *ss.* Para mayores referencias, véase H. S. Houthakker, "The Present State of Consumption Theory", *Econometrica,* vol. 29 (1961), pp. 710 *ss.*

En la historia de la filosofía moral, el concepto de orden lexical aparece ocasionalmente aunque no está expuesto explícitamente. Puede hallarse un buen ejemplo en *A System of Moral Philosophy* (1755), de Hutcheson. Propone que al comprar placeres del mismo género, utilicemos su intensidad y duración y al comprar placeres de género diferente, hemos de considerar conjuntamente su duración y rango. Placeres de géneros más elevados pueden tener un valor mayor que los de géneros menos elevados, a pesar de la intensidad y duración que estos últimos entrañen. Véase L. A. Selby-Bigge, *British Moralists,* vol. 1 (Oxford, 1897), pp. 421-423. El muy conocido punto de vista de J. S. Mill en *Utilitarianism,* cap. II, párrafos 6-8, es similar al de Hutcheson. También es natural dar a los valores morales un rango lexical prioritario al de los valores no morales. Véase, por ejemplo, *The Right and the Good,* de Ross. pp. 149-154. Y desde luego la primacía de la justicia tal y como se ha mencionado en él, así como la prioridad del derecho tal y como la expone Kant, constituyen casos adicionales de tal ordenamiento.

En economía, la teoría de la utilidad empezó con un reconocimiento implícito de la estructura jerárquica de las demandas y de la prioridad de las consideraciones morales. Esto se ve muy claro en *The Theory of Political Economy* (Londres, 1871), de W. S. Jevons, pp. 27-32. Jevons expone una concepción análoga a la de Hutcheson y limita el uso que hace el economista de los cálculos de la utilidad al rango más bajo de los sentimientos. Para una exposición de la jerarquía de las demandas y de su relación con la teoría de la utilidad, véase "Choice, Expectations and Measurability", de Nicholas Georgescu-Roegen, en *Quarterly Journal of Economics,* vol. 68 (1954) y en especial las pp. 510-520.

[24] En esta sección sigo el punto de vista general de "Outline of a Procedure for Ethics", *Philosophical Review,* vol. 60 (1951).

[25] Véase *Aspects of the Theory of Syntax,* de Noam Chomsky (Cambridge, Mass., The M. I. T. Press, 1965), pp. 3-9.

[26] Creo que en esencia, este punto de vista se remonta al procedimiento de Aristóteles en *Ética nicomaquea.* Véase *Aristotle's Ethical Theory,* de W. F. R. Hardie, cap. III, pp. 37-45. También recordamos el pensamiento de Sidgwick en cuanto a la historia de la filosofía moral, como una serie de tentativas por afirmar "con todo aliento y claridad, estas intuiciones primarias de la Razón, a través de cuya aplicación científica puede ser sistematizado y corregido el pensamiento moral de la humanidad". *The Methods of Ethics,* pp. 373 *ss.* Da por sentado que la reflexión filosófica habrá de conducir a la revisión de nuestros juicios meditados y si bien existen en su doctrina elementos de intuicionismo epistemológico, éstos no reciben mucho valor cuando no se hallan apoyados por meditaciones sistemáticas. Para una exposición de la metodología de Sidgwick, véase "First Principles and Common Sense Morality in Sidgwick's Ethics", de J. B. Schneewind, *Archiv für Geschichte der Philosophie,* Bd. 45 (1963).

II. Los principios de la justicia

La teoría de la justicia puede dividirse en dos partes principales: *1)* una interpretación de la situación inicial y una formulación de los diversos principios disponibles en ella para su elección, y *2)* un razonamiento que establezca cuál de estos principios será de hecho adoptado. En este capítulo se analizan dos principios de la justicia para instituciones, y varios principios para individuos, explicándose además su significado. Por tanto, me ocuparé por el momento sólo de un aspecto de la primera parte de la teoría. Sólo en el siguiente capítulo abordaré la interpretación de la situación inicial, comenzando el razonamiento para mostrar que los principios aquí considerados serían realmente reconocidos. Se discutirá una variedad de temas: las instituciones como sujeto de la justicia y el concepto de la justicia formal; tres clases de justicia procesal; la posición que ocupa la teoría del bien; y el sentido en el que, entre otros, los principios de la justicia son igualitarios. En cada caso el objetivo es explicar el significado y la aplicación de los principios.

10. Instituciones y justicia formal

El objeto primario de los principios de justicia social es la estructura básica de la sociedad, la disposición de las instituciones sociales más importantes en un esquema de cooperación. Hemos visto que estos principios habrán de gobernar la asignación de derechos y deberes en estas instituciones, y que habrán de determinar la correcta distribución de los beneficios y las cargas de la vida social. Los principios de la justicia para las instituciones no deberán confundirse con los principios que se aplican a los individuos y a sus acciones en circunstancias particulares. Estas dos clases de principios se aplican a objetos diferentes que se deben analizar por separado.

Ahora bien, por institución entiendo un sistema público de reglas que definen cargos y posiciones con sus derechos y deberes, poderes e inmunidades, etc. Estas reglas especifican ciertas formas de acción como permisibles, otras como prohibidas; y

establecen ciertas sanciones y garantías para cuando ocurren violaciones a las reglas. Como ejemplos de instituciones o de prácticas sociales más generales, podemos señalar los ritos y los juegos, procesos judiciales y parlamentos, mercados y sistemas de propiedad. Una institución puede pensarse de dos maneras: primero, como un objeto abstracto, esto es, como una posible forma de conducta expresada mediante un sistema de reglas; y segundo, como la realización de las acciones especificadas por estas reglas, efectuada en el pensamiento y en la conducta de ciertas personas en cierto tiempo y lugar. Hay entonces una ambigüedad respecto a lo que es justo o injusto, la institución tal y como se realiza, o la institución en tanto que objeto abstracto. Parece mejor decir que es la institución, en tanto que realizada y efectiva e imparcialmente administrada, la que es justa o injusta. La institución, en tanto que objeto abstracto, es justa o injusta en el mismo sentido en que cualquier realización de ella sería justa o injusta.

Una institución existe en cierto tiempo y lugar cuando las acciones especificadas por ella se llevan a cabo regularmente conforme a un acuerdo público según el cual ha de ser cumplido el sistema de reglas que definen la institución. Así, las instituciones parlamentarias se definen por cierto sistema de reglas (o familia de tales sistemas que da lugar a variaciones). Estas reglas enumeran ciertas formas de acción que van desde la de efectuar una sesión parlamentaria para votar un proyecto de ley, hasta proponer una moción de orden. Varias clases de normas generales se organizan en un esquema coherente. Una institución parlamentaria existe en cierto tiempo y lugar cuando cierta gente lleva a cabo las acciones apropiadas, y se ocupa de estas actividades del modo que se le exige, con un reconocimiento recíproco de la aceptación de las pautas de conducta propuestas por las normas que habrán de cumplir.[1]

Al decir que una institución, y por tanto la estructura básica de la sociedad, es un sistema público de normas, quiero decir que cualquiera que participa en ella sabe aquello que sabría si estas normas, y su participación en la actividad que definen, fueran el resultado de un acuerdo. Una persona que toma parte en una institución sabe lo que las normas exigen de ella y de los demás. Sabe también que los demás saben esto y que saben que él lo sabe, y así sucesivamente. A decir verdad, esta condición no siempre se cumple en el caso de instituciones reales, pero es una suposición razonablemente simplificadora. Los principios de la justicia han de aplicarse a las disposiciones sociales entendidas como públicas en este sentido. Cuando las reglas de cierta subparte de la institución son conocidas únicamente por aquellos que pertenecen a ella, podemos suponer que hay un acuerdo acerca de que aquellos que están en esa parte pueden hacer reglas para ellos mismos en tanto estas reglas estén destinadas a alcanzar fines generalmente aceptados sin afectar a otros de manera adversa. El carácter público de las reglas de una institución asegura que quienes participan en ella sepan qué limitaciones de conducta pueden

esperar unos de otros y qué acciones son permisibles. Hay una base común para determinar las expectativas mutuas. Más aún, en una sociedad bien ordenada, regulada de modo efectivo por una concepción compartida de la justicia, existe también un acuerdo público acerca de lo que es justo e injusto. Más adelante supondré que los principios de la justicia son escogidos a condición de que han de ser públicos (§ 23). Esta condición es natural en una teoría contractual.

Es necesario observar la distinción entre las reglas constitutivas de una institución que establecen los diversos derechos, deberes y cosas por el estilo, y las estrategias y máximas de cómo se puede sacar el mejor provecho de la institución para propósitos particulares.[2] Las máximas y las estrategias regionales se basan en el análisis de qué acciones permisibles decidirán los individuos y los grupos desde la perspectiva de sus intereses y creencias, y las conjeturas acerca de los planes de los otros. Estas máximas y estas estrategias no son, en sí mismas, parte de la institución. Más bien pertenecen a la teoría que la estudia, por ejemplo, a la teoría de la política parlamentaria. Normalmente, la teoría de una institución, así como la de un juego, da las reglas constitutivas por sentadas, y analiza el modo según el cual se distribuye el poder explicando cómo es probable que se aprovechen de sus oportunidades aquellos que participan en ella. Al planear y reformar los arreglos sociales, se tienen que examinar, por supuesto, los esquemas y las tácticas que permiten, y las formas de conducta que tienden a promover. Idealmente, las reglas deberán ser establecidas de tal modo que los hombres sean guiados por sus intereses predominantes, de manera que promuevan fines socialmente deseables. La conducta de los individuos guiados por sus planes racionales debiera ser coordinada en todo lo posible, de modo tal que obtenga resultados que, aun cuando no sean buscados o quizá ni siquiera previstos por ellos, sean no obstante los mejores desde el punto de vista de la justicia social. Bentham piensa en esta coordinación como la identificación artificial de intereses, y Adam Smith, como la obra de una mano invisible. [3] Éste es el objetivo del legislador ideal al promulgar leyes, y el del moralista al exigir su reforma. Aun así, las tácticas y estrategias observadas por los individuos, aun cuando esenciales para evaluar las instituciones, no son parte del sistema público de reglas que las definen.

Podemos, por tanto, distinguir entre una regla única (o grupo de reglas), una institución (o una parte de ella), y la estructura básica del sistema social en conjunto. La razón para hacer esto es que una o varias normas de un acuerdo pueden ser injustas sin que la institución misma lo sea. De igual manera, una institución puede ser injusta aunque el sistema social en conjunto no lo sea. No sólo existe la posibilidad de que las normas únicas y las instituciones no tengan en sí mismas bastante importancia, sino que también puede ocurrir que dentro de la estructura de una institución o sistema social,

una aparente injusticia se vea compensada por otra. El todo es menos injusto de lo que sería si no contuviese más que una de las partes injustas. Más aún, es concebible que un sistema social pueda ser injusto aun cuando ninguna de sus instituciones sea injusta considerada aisladamente: la injusticia es una consecuencia del modo en que están combinadas dentro de un sistema único. Una institución puede promover y parecer que justifica expectativas que son negadas o ignoradas por otras. Estas distinciones son bastante obvias y simplemente reflejan el hecho de que al evaluar las instituciones podemos considerarlas en un contexto más amplio o menos amplio.

Hay que hacer notar que existen instituciones en relación con las cuales ordinariamente no se aplica el concepto de justicia. Un rito, digamos, no es usualmente considerado como justo o injusto, aunque sin duda pueden imaginarse casos en los que esto no sería verdad, por ejemplo, el sacrificio ritual del primogénito o de los prisioneros de guerra. Una teoría general de la justicia habría de considerar cuándo los ritos y otras prácticas que no son comúnmente pensadas como justas o injustas están sujetas a tal forma de crítica. Posiblemente tengan que incluir de algún modo la distribución de ciertos derechos y valores entre las personas. No me extenderé, sin embargo, en esta larga investigación. Nuestro propósito es ocuparnos únicamente de la estructura básica de la sociedad y de sus principales instituciones y, por tanto, de los casos típicos de justicia social.

Ahora bien, supongamos que existe cierta estructura básica y que sus reglas satisfacen cierta concepción de la justicia. Podemos no aceptar sus principios; podemos incluso encontrarlos odiosos e injustos. Sin embargo, son principios de justicia en el sentido en que, en este sistema, ellos adoptan el papel de la justicia: proporcionan una asignación de derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas debidas a la cooperación social. Imaginemos también que esta concepción de la justicia es ampliamente aceptada en la sociedad, y que las instituciones son administradas imparcial y congruentemente por jueces y otros funcionarios. Esto es, casos semejantes son tratados de modo semejante, siendo las semejanzas y diferencias pertinentes las identificadas mediante las normas en vigor. La regla correcta, tal y como es definida por las instituciones, es regularmente observada y adecuadamente interpretada por las autoridades. A esta administración imparcial y congruente de las leyes e instituciones, cualesquiera que sean sus principios sustantivos, podemos llamarla justicia formal. Si pensamos que la justicia expresa siempre un tipo de igualdad, entonces la justicia formal exige que las leyes e instituciones se deban aplicar igualitariamente (esto es, de la misma manera) a aquellos que pertenecen a las clases definidas por ellas. Como lo ha subrayado Sidgwick, este tipo de igualdad está implícito en la noción misma de una ley o institución, una vez que es pensada como un esquema de reglas generales.[4] La justicia

formal es la adhesión a principios, o como han dicho algunos, la obediencia al sistema.[5]

Es obvio, añade Sidgwick, que el derecho y las instituciones pueden ser aplicados igualitariamente y ser sin embargo injustos. Tratar de manera semejante los casos semejantes no es garantía suficiente de justicia sustantiva. Esto depende de los principios conforme a los cuales se proyecta la estructura básica. No hay contradicción en suponer que una sociedad esclavista o de castas, o una que apruebe las formas de discriminación más arbitrarias, sea administrada de modo imparcial y consecuente, aun cuando esto pueda ser improbable. No obstante, la justicia formal o justicia como regularidad, excluye tipos significativos de injusticias, ya que si se supone que las instituciones son razonablemente justas, entonces tiene gran importancia el que las autoridades deban ser imparciales y no se vean influidas por consideraciones improcedentes, sean personales, monetarias o de otro tipo, al tratar casos particulares. La justicia formal en el caso de las instituciones jurídicas es simplemente un aspecto del imperio del derecho que apoya y asegura las expectativas legítimas. Un tipo de injusticia consiste en que los jueces y otras autoridades no se ajusten a las reglas apropiadas o a sus interpretaciones cuando deciden las demandas. Una persona es injusta en la medida en que por su carácter y propensiones está dispuesta a tales acciones. Más aún, incluso en el caso en que las leyes e instituciones sean injustas, a menudo es mejor que sean aplicadas de manera congruente. De este modo aquellas personas sujetas a ellas saben al menos lo que se les exige y pueden tratar en esa medida de protegerse a sí mismas; mientras que habría incluso mayor injusticia si aquellos que están ya en una posición desventajosa fueran tratados también arbitrariamente en casos particulares en que las reglas les darían alguna seguridad. Por otra parte, podría ser mejor, en casos particulares, aliviar la carga de aquellos que son tratados con parcialidad, apartándonos de las normas existentes. En qué medida estamos justificados al hacerlo, especialmente a costa de las expectativas fundadas en la buena fe hacia las instituciones vigentes, es una de las complicadas cuestiones de la justicia política. En general, todo lo que puede decirse es que la fuerza de las demandas de justicia formal y de obediencia al sistema, depende claramente de la justicia sustantiva de las instituciones y de sus posibilidades de reforma.

Algunos han sostenido que de hecho la justicia sustantiva y la justicia formal tienden a ir juntas y, por tanto, que al menos las instituciones profundamente injustas no son nunca, o casi nunca, imparcial ni consistentemente administradas.[6] Se dice que no es probable que aquellos que defienden arreglos injustos, obtienen ganancias de ellos, y niegan con desprecio los derechos y libertades de otros, dejen que escrúpulos relativos al estado de derecho afecten sus intereses en casos particulares. La inevitable vaguedad de las leyes en general y el amplio ámbito concedido a su interpretación favorecen la arbitrariedad al tomar decisiones que sólo la lealtad a la justicia puede mitigar. Se

sostiene así que, donde encontramos la justicia formal, el imperio del derecho y el respeto a las expectativas legítimas es, probable que encontremos también la justicia sustantiva. El deseo de observar imparcial y consistentemente las reglas, de tratar de modo semejante casos semejantes y de aceptar las consecuencias de la aplicación de las normas públicas, está íntimamente vinculado al deseo, o al menos a la disposición, de reconocer los derechos y libertades de los demás y de compartir equitativamente los beneficios y cargas de la cooperación social. Un deseo tiende a estar asociado con el otro. Este argumento es ciertamente plausible, pero no voy a examinarlo aquí ya que no puede ser valorado adecuadamente hasta que no sepamos cuáles son los principios sustantivos de la justicia más razonables, y en qué condiciones los hombres llegan a afirmarlos y a vivir conforme a ellos. Una vez que entendamos el contenido de estos principios y sus bases en la razón y actitudes humanas, podremos estar en posición de decidir si la justicia sustantiva y la justicia formal están unidas.

11. Dos principios de la justicia

Enunciaré ahora, de manera provisional, los dos principios de la justicia respecto a los que creo que habría acuerdo en la posición original. La primera formulación de estos principios es tentativa. A medida que avancemos consideraré varias formulaciones aproximándome paso a paso a la enunciación final que se dará mucho más adelante. Creo que el hacerlo así permitirá que la exposición proceda de manera natural.

La primera enunciación de los dos principios es la siguiente:

Primero: Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás.

Segundo: Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: *a)* se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, *b)* se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos.

Hay dos frases ambiguas en el segundo principio, a saber 'ventajosas para todos' y 'asequibles para todos'. Una determinación más exacta de su sentido conducirá a una segunda formulación del principio en § 13. La versión final de los dos principios se da en el párrafo 46, y el 39 contiene la explicación del primer principio.

Estos principios se aplican en primer lugar, como ya se ha dicho, a la estructura básica de la sociedad, y rigen la asignación de derechos y deberes regulando la distribución de las ventajas económicas y sociales. Su formulación presupone que, para los propósitos de una teoría de la justicia, puede considerarse que la estructura social

consta de dos partes más o menos distintas, aplicándose el primer principio a una y el segundo a la otra. Así, distinguimos entre los aspectos del sistema social que definen y aseguran las libertades básicas iguales y los aspectos que especifican y establecen desigualdades económicas y sociales. Ahora bien, es esencial observar que las libertades básicas se dan a través de la enumeración de tales libertades. Las libertades básicas son la libertad política (el derecho a votar y a ser elegible para ocupar puestos públicos) y la libertad de expresión y de reunión; la libertad de conciencia y de pensamiento; la libertad de la persona que incluye la libertad frente a la opresión psicológica, la agresión física y el desmembramiento (integridad de la persona); el derecho a la propiedad personal y la libertad respecto al arresto y detención arbitrarios, tal y como está definida por el concepto de estado de derecho. Estas libertades habrán de ser iguales conforme al primer principio.

El segundo principio se aplica, en su primera aproximación, a la distribución del ingreso y la riqueza y a formar organizaciones que hagan uso de las diferencias de autoridad y responsabilidad o cadenas de mando. Mientras que la distribución del ingreso y de las riquezas no necesita ser igual, tiene no obstante que ser ventajosa para todos, y al mismo tiempo los puestos de autoridad y mando tienen que ser accesibles a todos. El segundo principio se aplica haciendo asequibles los puestos y, teniendo en cuenta esta restricción, disponiendo las desigualdades económicas y sociales de modo tal que todos se beneficien.

Estos principios habrán de ser dispuestos en un orden serial dando prioridad al primer principio sobre el segundo. Esta ordenación significa que las violaciones a las libertades básicas iguales protegidas por el primer principio no pueden ser justificadas ni compensadas mediante mayores ventajas sociales y económicas. Estas libertades tienen un ámbito central de aplicación dentro del cual pueden ser objeto de límites y compromisos solamente cuando entren en conflicto con otras libertades básicas. Dado que pueden ser limitadas cuando entran en conflicto unas con otras, ninguna de estas libertades es absoluta; sin embargo, están proyectadas para formar un sistema y este sistema ha de ser el mismo para todos. Es difícil, y quizá imposible, dar una especificación completa de estas libertades con independencia de las particulares circunstancias sociales, económicas y tecnológicas de una sociedad dada. La hipótesis es que la forma general de una lista semejante podría ser ideada con suficiente exactitud como para sostener esta concepción de la justicia. Por supuesto que las libertades que no estuviesen en la lista, por ejemplo, el derecho a poseer ciertos tipos de propiedad (por ejemplo, los medios de producción) y la libertad contractual, tal como es entendida por la doctrina del *laissez-faire,* no son básicas, y por tanto no están protegidas por la prioridad del primer principio. Finalmente, en relación con el segundo principio, la

distribución de la riqueza y el ingreso y la accesibilidad a los puestos de autoridad y responsabilidad, habrán de ser consistentes, tanto con las libertades de igual ciudadanía como con la igualdad de oportunidades.

Los dos principios son bastante específicos en su contenido, y su aceptación descansa en ciertas suposicones que luego trataré de explicar y justificar. Por el momento, habrá de observarse que estos principios son un caso especial de una concepción más general de la justicia que puede ser expresada como sigue:

> Todos los valores sociales —libertad y oportunidad, ingreso y riqueza, así como las bases del respeto a sí mismo — habrán de ser distribuidos igualitariamente a menos que una distribución desigual de alguno o de todos estos valores redunde en una ventaja para todos.

La injusticia consistirá entonces, simplemente, en las desigualdades que no benefician a todos. Por supuesto que esta concepción es extremadamente vaga y requiere ser interpretada.

Como primer paso, supongamos que la estructura básica de la sociedad distribuye ciertos bienes primarios, esto es, cosas que se presume que todo ser racional desea. Estos bienes tienen normalmente un uso, sea cual fuere el plan racional de vida de una persona. En gracia a la simplicidad supongamos que los principales bienes primarios a disposición de la sociedad son derechos, libertades, oportunidades, ingreso y riqueza. (Más adelante, en la Tercera Parte, el bien primario del respeto a sí mismo ocupará un lugar central.) Éstos son los bienes primarios. Otros bienes primarios tales como la salud y el vigor, la inteligencia y la imaginación, son bienes naturales; aunque su posesión se vea influida por la estructura básica, no están directamente bajo su control. Imaginemos entonces un acuerdo hipotético inicial en el cual todos los bienes sociales primarios sean distribuidos igualitariamente: cada quien tiene derechos y deberes semejantes, y el ingreso y la riqueza se comparten igualitariamente. Este estado de cosas ofrece un punto de referencia para juzgar las mejorías. Si ciertas desigualdades de riqueza y diferencias en autoridad hicieran mejorar a todos en esa hipotética situación inicial, entonces estarían de acuerdo con la concepción general.

Ahora bien es posible, al menos teóricamente, que al ceder algunas de sus libertades fundamentales los hombres sean suficientemente compensados por medio de las ganancias sociales y económicas resultantes. La concepción general de la justicia no impone restricciones respecto al tipo de desigualdades que son permisibles; únicamente exige que se mejore la posición de cada uno. No necesitamos suponer nada tan drástico como el consentir una condición de esclavitud. Imaginemos en cambio que las personas están dispuestas a renunciar a ciertos derechos políticos cuando las compensaciones económicas sean significativas. Éste es el tipo de intercambio que eliminan los dos

principios; estando dispuestos en un orden serial no permiten intercambios entre libertades básicas y ganancias económicas y sociales, excepto bajo circunstancias atenuantes (§§ 26 y 39).

En su mayor parte dejaré de lado la concepción general de la justicia y examinaré en cambio los dos principios en orden serial. La ventaja de este procedimiento es que desde un principio se reconoce la cuestión de las prioridades, haciéndose un esfuerzo por encontrar principios para estructurarla.

Nos veremos obligados a ocuparnos detenidamente de las condiciones en las cuales sería razonable reconocer el valor absoluto de la libertad con respecto a las ventajas sociales y económicas, tal y como lo define el orden lexicográfico de los dos principios. A primera vista, esta jerarquía aparece extrema y como un caso demasiado especial; sin embargo, existe una mayor justificación para ella que la que pudiera parecer a primera vista, o al menos es lo que mantendré (§ 82). Más aún, la distinción entre derechos y libertades fundamentales, y beneficios sociales y económicos señala una diferencia entre los bienes sociales primarios, que debemos tratar de explotar. Sugiere una división importante en el sistema social. Por supuesto, las distinciones trazadas y el orden propuesto son, en el mejor de los casos, únicamente aproximaciones. Seguramente que existen circunstancias en las que fracasan. Sin embargo, es esencial diseñar claramente las líneas principales de una concepción razonable de la justicia; y, en todo caso, en diversas condiciones, los dos principios en un orden serial pueden servir bastante bien.

El hecho de que los dos principios se apliquen a las instituciones tiene ciertas consecuencias. Ante todo, los derechos y libertades básicos a los que se refieren estos principios son aquellos que están definidos por las reglas públicas de la estructura básica. El que los hombres sean libres está determinado por los derechos y deberes establecidos por las principales instituciones de la sociedad. La libertad es cierto esquema de formas sociales. El primer principio requiere simplemente que ciertos tipos de reglas, aquellas que definen las libertades básicas, se apliquen a cada uno equitativamente y que permitan la mayor extensión de libertad compatible con una libertad semejante para todos. La única razón para circunscribir los derechos que definen la libertad y hacer menos extensivas las libertades básicas, es que de otra manera estos derechos, como están institucionalmente definidos, interfieran unos con otros.

Otra cosa que se debe tomar en cuenta es que cuando los principios mencionen personas o exijan que todos obtengan ganancias de una desigualdad, la referencia se hace a las personas representativas que desempeñan diversas posiciones sociales o cargos establecidos por la estructura básica. Así, al aplicar el segundo principio supongo que es posible asignar una expectativa de bienestar a los individuos representativos que ocupan estas posiciones. Esta expectativa indica sus perspectivas de vida tal y como se ven desde

su posición social. En general, las expectativas de las personas representativas dependen de la distribución de derechos y obligaciones hecha en la estructura básica. Las expectativas están conectadas: al aumentar las perspectivas del hombre representativo de una posición, posiblemente aumentamos o disminuimos las perspectivas de hombres representativos de otras posiciones. Puesto que el segundo principio (o más bien la primera parte de él) se aplica a formas institucionales, se refiere a las expectativas de individuos representativos. Tal y como lo discutiré más adelante (§ 14) ninguno de los principios se aplica a la distribución de bienes particulares a individuos particulares que puedan ser identificados por sus nombres propios. La situación en la cual alguien piensa en cómo asignar ciertos bienes a personas necesitadas que les son conocidas, no se encuentra dentro del ámbito de los principios: están destinados a regular los acuerdos institucionales básicos. No debemos suponer que exista mucha semejanza, desde el punto de vista de la justicia, entre la asignación administrativa de bienes hecha a personas específicas y el diseño correcto de una sociedad. Nuestras intuiciones de sentido común en el primer caso pueden resultar una mala guía para el segundo.

Ahora bien, el segundo principio insiste en que cada persona se beneficie de las desigualdades permisibles dentro de la estructura básica. Esto quiere decir que para cada hombre representativo relevante, definido por esta estructura, tiene que ser razonable que, al ver que la empresa funciona, prefiere sus perspectivas con la desigualdad en lugar de las que tendría sin ella. No está permitido justificar diferencias en ingresos o en cargos de autoridad y responsabilidad basándose en que las desventajas de quienes están en una posición se compensan por las mayores ventajas de quienes están en otra. Menos aún se pueden equilibrar de este modo las restricciones a la libertad. Es obvio, sin embargo, que existe un número indefinido de soluciones según las cuales todos pueden tener ventajas al tomar como punto de referencia al acuerdo inicial de igualdad. ¿Cómo habremos de escoger entonces entre estas posibilidades? Los principios tendrán que ser especificados de modo tal que produzcan una conclusión determinada. Me ocuparé ahora de este problema.

12. Interpretaciones del segundo principio

Ya he mencionado que las frases “ventajas para todos” e “igualmente asequible a todos” son ambiguas, partes ambas del segundo principio tienen dos sentidos naturales. Puesto que los sentidos son independientes uno de otro, el principio tiene cuatro significados posibles. Suponiendo que el primer principio de igual libertad mantenga todo el tiempo el mismo sentido, tenemos entonces cuatro interpretaciones de los dos principios. Éstas

se indican en el siguiente cuadro:

"Igualmente asequible"	*"Ventaja para todos"*	
	Principio de eficiencia	*Principio de diferencia*
Igualdad como posibilidades abiertas a las capacidades	Sistema de libertad natural	Aristocracia natural
Igualdad como igualdad de oportunidades equitativas	Igualdad liberal	Igualdad democrática

Esbozaré por orden cada una de estas tres interpretaciones: el sistema de libertad natural, igualdad liberal e igualdad democrática. En algún sentido esta secuencia es la más intuitiva, pero la secuencia por vía de la interpretación de la aristocracia natural no carece de interés, por lo cual la comentaré brevemente. Al elaborar la justicia como imparcialidad, tenemos que decidir qué interpretación ha de ser preferida. Adoptaré la de la igualdad democrática, explicando en este capítulo, lo que esta noción significa. El razonamiento en pro de su aceptación en la posición original no comenzará sino hasta el próximo capítulo.

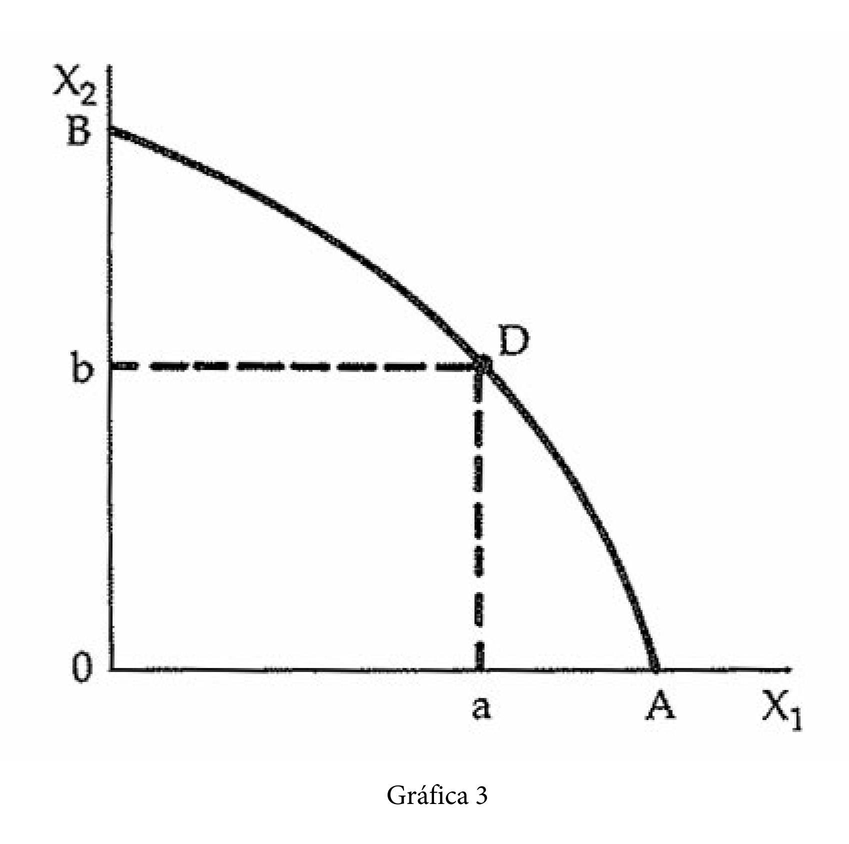
A la primera interpretación (en cualquiera de las secuencias) la llamaré sistema de libertad natural. En esta formulación la primera parte del segundo principio se entiende como el principio de la eficacia ajustado de modo que se aplique a las instituciones o, en este caso, a la estructura básica de la sociedad; y la segunda parte se entiende como un sistema social abierto en el cual, para usar la frase tradicional, las profesiones se abren a las capacidades. En todas las interpretaciones supongo que el primer principio de igual libertad ha sido satisfecho y que la economía es, en términos generales, un sistema de mercado libre, aunque los medios de producción pueden o no ser propiedad privada. El sistema de libertad natural afirma entonces, que una estructura básica que satisfaga el principio de eficiencia y en la cual los empleos son asequibles para quienes tengan la capacidad y el deseo de obtenerlos, conducirá a una distribución justa. Se piensa que el asignar derechos y deberes de esta manera proporcionará un esquema que distribuya el ingreso y la riqueza, la autoridad y la responsabilidad, de un modo equitativo sea como fuere esta distribución. La doctrina incluye un elemento importante de la justicia puramente procesal, que es arrastrado hacia otras interpretaciones.

A esta altura es necesario hacer una breve digresión para explicar el principio de eficiencia. Este principio es simplemente la optimalidad de Pareto (como lo llaman los economistas) formulado de modo que se aplique a la estructura básica.[7] Usaré siempre el término "eficiencia" en vez de "optimalidad" ya que es literalmente correcto y además el segundo término sugiere que el concepto es más amplio de lo que en realidad es.[8] Por lo demás, este principio no estaba originalmente destinado a aplicarse a instituciones,

sino a configuraciones particulares del sistema económico; por ejemplo, a la distribución de bienes entre consumidores o a modos de producción. El principio afirma que una configuración es eficiente siempre que sea posible cambiarla de modo que beneficie a algunas personas (al menos una) sin que al mismo tiempo dañe a otras personas (al menos una). Así, la distribución de una provisión de mercancías entre ciertos individuos es eficiente si no existe una redistribución de estos bienes que mejore las circunstancias de al menos uno de estos individuos sin que otro resulte perjudicado. La organización de la producción es eficiente si no hay manera de alterar los insumos de modo que se produzca más de alguna mercancía sin que se produzca menos de otra. Ya que, si pudiésemos producir más de un bien sin tener que renunciar a algo de otro, la provisión mayor de bienes podría emplearse para mejorar circunstancias de algunas personas sin empeorar las de otras. Estas aplicaciones del principio muestran que es, en efecto, un principio de eficiencia. Una distribución de bienes o un esquema de producción es ineficiente cuando hay modos de mejorarlo para algunos individuos sin hacerlo peor para otros. Supondré que los grupos en la posición original aceptan este principio para juzgar la eficiencia de los arreglos económicos y sociales. (Véase la siguiente discusión respecto al principio de eficiencia.)

El principio de eficiencia

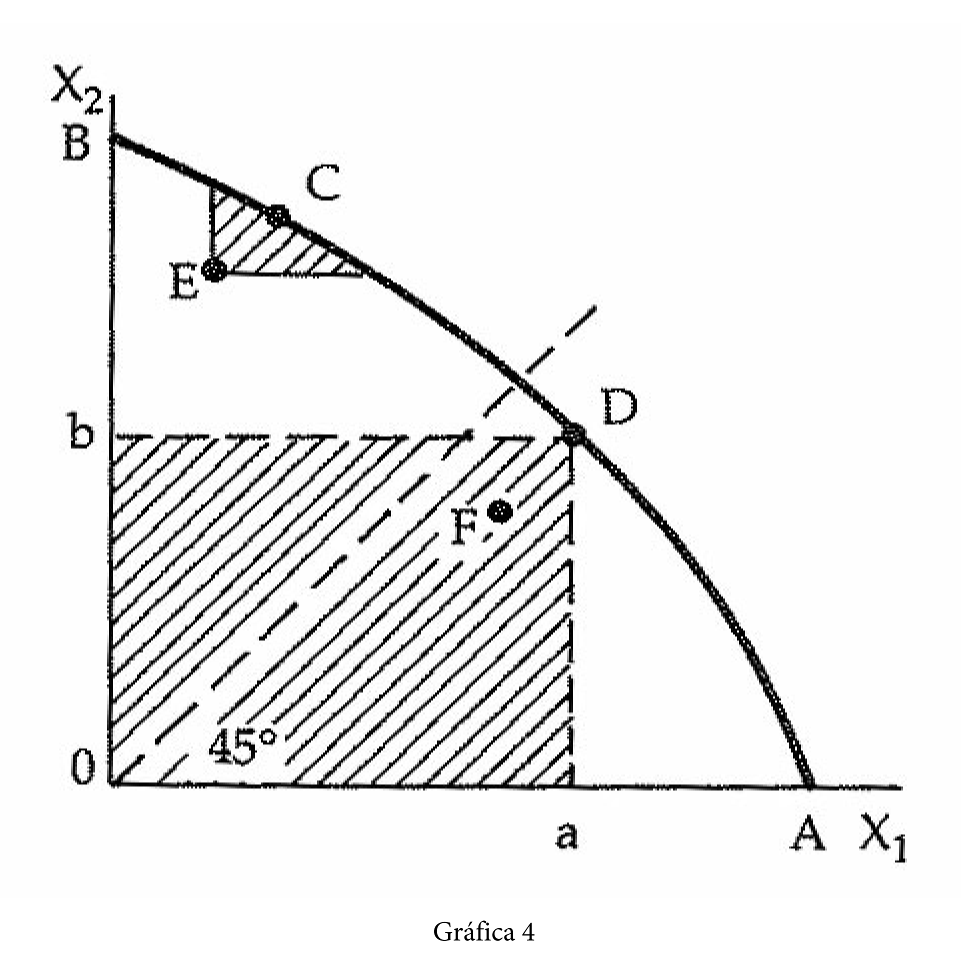
Supongamos que existe una provisión fija de mercancías para ser distribuida entre dos personas: X_1 y X_2. Supongamos ahora que la curva *AB* representa los puntos tales que, dada la ganancia de X_1 en el nivel correspondiente, no hay manera de distribuir las mercancías de tal forma que X_2 mejore respecto al punto indicado por la curva. Considérese el punto $D = (a,b)$. Entonces, manteniendo X_1 al nivel *a*, lo mejor que puede hacerse por X_2 es el nivel *b*. En la gráfica 3 el punto *O*, el origen, representa la posición antes de que se distribuya ninguna mercancía. Los puntos en la curva AB son los puntos eficientes. Puede verse que cada punto de *AB* satisface el criterio de Pareto: no existe una redistribución tal que mejore a alguna persona sin empeorar a otra. Esto lo muestra el hecho de que la curva *AB* se inclina hacia abajo a la derecha. Puesto que la cantidad de bienes es fija, se supone que mientras una persona gana, la otra pierde. (Por supuesto que esta suposición no se mantiene en el caso de la estructura básica que es un sistema de cooperación que produce una suma de ventajas positivas.) Comúnmente la región *OAB* es considerada como un conjunto convexo. Esto significa que dado cualquier par de puntos en el conjunto, los puntos sobre la línea recta que los une están también en el conjunto. Los círculos, elipses, cuadrados, triángulos y demás son conjuntos convexos.



Gráfica 3

Es claro que existen muchos puntos eficientes; de hecho lo son todos los puntos de la curva *AAB*. El principio de eficiencia no selecciona por sí mismo una distribución específica de mercancías como la más eficiente. Para escoger entre las distribuciones eficientes es necesario otro principio, digamos un principio de justicia.

Si de dos puntos uno está al nordeste de otro, este punto es superior de acuerdo con el principio de eficiencia. Puntos que se encuentren al noroeste o al sudeste no son comparables. La ordenación definida mediante el principio de eficiencia sólo es parcial. Así, en la gráfica 4, mientras que *C* es superior a *E*, y *D* es superior a *F,* ninguno de los puntos de la curva *AB* es superior o inferior entre sí. La clase de puntos eficientes puede no jerarquizarse. Incluso los puntos extremos *A* y *B,* en los cuales una de las partes lo tiene todo, son tan eficientes como cualquier otro punto sobre *AB.*



Gráfica 4

Obsérvese que no se puede decir que cualquier punto de la curva *AB* sea superior a *todos* los puntos en el interior de *OAB*. Cada punto en *AB* es superior solamente a aquellos puntos en el interior al sudoeste de aquél. Así, el punto *D* es superior a todos los puntos que se encuentran dentro del rectángulo indicado por las líneas punteadas que unen a *D* con los puntos *a* y *b*. El punto *D* no es superior al punto *E*. Estos puntos no pueden ordenarse. Sin embargo, el punto *C* es superior a *E* e igualmente lo son todos los puntos sobre la curva *AB* que pertenecen a la pequeña región triangular sombreada que tiene al punto *E* como esquina.

Si, por otra parte, se considera que la línea de 45° indica el lugar de la distribución equitativa (lo cual supone una interpretación cardinal interpersonal de los ejes, algo que no se había supuesto en las observaciones precedentes), y si se toma esto como una base adicional de decisión, entonces, tomando todo en cuenta, el punto *D* puede ser preferible tanto a *C* como a *E*, puesto que está más cerca de esta línea. Podría incluso decidirse que un punto interior tal como *F* habría de preferirse a *C*, que es un punto eficiente. En realidad, en la justicia como imparcialidad, los principios de la justicia tienen prioridad

sobre las consideraciones de eficiencia y, por tanto, hablando en términos generales, los puntos interiores que representan distribuciones justas serán generalmente preferidos a los puntos eficientes que representan distribuciones injustas. Por supuesto, la gráfica 4 representa una situación muy sencilla y no puede ser aplicada a la estructura básica.

Ahora bien, el principio de eficiencia puede ser aplicado a la estructura básica mediante referencia a las expectativas de los hombres representativos.[9] Así, podemos decir que un sistema de derechos y deberes en la estructura básica es eficiente si y sólo si es imposible cambiar las reglas y redefinir el esquema de derechos y deberes, de modo que se aumenten las expectativas de cualquiera de los hombres representativos (al menos uno) sin que al mismo tiempo se reduzcan las expectativas de algún otro (al menos uno). Por supuesto, estas alteraciones tienen que ser congruentes con los otros principios. Esto es, al cambiar la estructura básica no nos está permitido violar el principio de igual libertad o la exigencia de posiciones abiertas. Lo que puede alterarse es la distribución de ingresos y de riqueza y el modo según el cual aquellos que tienen posiciones de autoridad y responsabilidad pueden regular las actividades cooperativas. La distribución de estos bienes primarios puede ajustarse de modo que modifique las expectativas de los individuos representativos, siendo congruente con las restricciones de libertad y accesibilidad. Una disposición de la estructura básica es eficaz cuando no hay manera alguna de cambiar esta distribución de modo tal que aumenten las perspectivas de alguien sin reducir las de otros.

Supondré que existen muchas configuraciones eficientes de la estructura básica. Cada una de ellas especifica una división particular de las ventajas de la cooperación social. El problema es escoger entre ellas, encontrar una concepción de la justicia que seleccione una de estas distribuciones eficientes como también justa. Si logramos hacerlo así, habremos ido más allá de la mera eficiencia, pero de un modo compatible con ella… Ahora bien, es natural probar la idea de que en tanto el sistema social sea eficiente, no hay razón para preocuparse de la distribución. En este caso todas las configuraciones eficientes son declaradas igualmente justas. Por supuesto, esta sugerencia estaría fuera de lugar tratándose de la distribución de bienes particulares a individuos conocidos. Nadie supondría que es una cuestión improcedente desde el punto de vista de la justicia el que cualquiera de entre un grupo de hombres lo tuviese todo. Sin embargo, la sugerencia parece igualmente irrazonable para la estructura básica. Así, podría ser que en ciertas condiciones no pudiese reformarse significativamente el régimen de servidumbre sin reducir las expectativas de algún hombre representativo, digamos de los terratenientes, en cuyo caso la servidumbre es eficiente. Aun así puede suceder también que en las mismas condiciones un sistema de trabajo libre no pueda ser alterado sin reducir las expectativas de algún otro hombre representativo, digamos de los trabajadores libres; así

esta configuración sería igualmente eficaz. En términos más generales, supongamos que siempre que una sociedad esté dividida de manera pertinente en un número de clases, es posible maximizar respecto a cualquiera de sus hombres representativos a la vez. Esas máximas dan al menos muchas posiciones eficaces, ya que no es posible apartarse de ninguna de ellas para elevar las expectativas de otros, sin disminuir las del hombre representativo con respecto al cual se definió el máximo. Así, cada uno de estos extremos es eficiente, pero seguramente no todos serán justos.

Ahora bien, estas reflexiones sólo muestran lo que hemos sabido todo el tiempo, esto es, que el principio de eficiencia no puede servir por sí solo como concepción de la justicia.[10] Por tanto, deberá ser complementado de algún modo. En el sistema de la libertad natural el principio de eficiencia se ve restringido por ciertas instituciones subyacentes; cuando estas restricciones son satisfechas, cualquier distribución eficaz que resulte es aceptada como justa. El sistema de libertad natural selecciona una distribución eficaz más o menos del siguiente modo. Supongamos que sabemos por la teoría económica que según las suposiciones comunes que definen una economía de mercado competitivo, los ingresos y la riqueza serán distribuidos de un modo eficaz, y que cualquier distribución eficaz que resulte en un periodo dado está determinada por la distribución inicial de activos, esto es, por la distribución inicial del ingreso y la riqueza y de las capacidades y talentos naturales. Con cada distribución inicial se llegará a un determinado resultado eficiente. Así resultará que, si hemos de aceptarlo como justo y no meramente como eficiente, tenemos que aceptar la base sobre la cual se determinará la distribución inicial de los activos.

En el sistema de libertad natural la distribución inicial está regulada por los arreglos implícitos en la concepción de los puestos asequibles a las capacidades (tal como se definió anteriormente). Estos arreglos presuponen un trasfondo de igual libertad (tal como lo especifica el primer principio) y una economía de mercado libre. Requieren una igualdad formal de oportunidades de modo que todos tengan al menos los mismos derechos legales de acceso a las posiciones sociales ventajosas. Pero dado que no se hace ningún esfuerzo por conservar una igualdad o una semejanza de las condiciones sociales excepto en la medida en que esto sea necesario para conservar las instituciones de fondo requeridas, la distribución inicial de activos para cualquier periodo está fuertemente influida por contingencias naturales y sociales. La distribución existente del ingreso y de la riqueza, por ejemplo, es el efecto acumulativo de distribuciones previas de los activos naturales —esto es, talentos y capacidades naturales—, en la medida en que éstos hayan sido o no desarrollados y su uso favorecido u obstaculizado en el transcurso del tiempo por circunstancias sociales y contingencias fortuitas tales como accidentes y buena suerte. Intuitivamente la injusticia más obvia del sistema de libertad natural es que

permite que las porciones distributivas se vean indebidamente influidas por estos factores que desde el punto de vista moral son tan arbitrarios.

La interpretación liberal, como la llamaré en lo sucesivo, trata de corregir esto añadiendo a la exigencia de los puestos abiertos a las capacidades, la condición adicional del principio de la justa igualdad de oportunidades. La idea aquí es que los puestos han de ser abiertos no sólo en un sentido formal, sino haciendo que todos tengan una oportunidad equitativa de obtenerlos. No está del todo claro qué quiere decir esto, pero podríamos decir que quienes tengan capacidades y habilidades similares deberían tener perspectivas de vida similares. Más específicamente: suponiendo que existe una distribución de las capacidades naturales, aquellos que están en el mismo nivel de capacidades y habilidades y tienen la misma disposición para usarlas, deberían tener las mismas perspectivas de éxito, cualquiera que su posición inicial en el sistema social. En todos los sectores de la sociedad debería haber, en términos generales, las mismas perspectivas de cultura y de éxito para todos los que se encuentran igualmente motivados y dotados. Las expectativas de aquellos que tengan las mismas capacidades y aspiraciones no deberían verse afectadas por sus clases sociales.[11]

La interpretación liberal de los dos principios intenta, pues, mitigar la influencia de las contingencias sociales y de la fortuna natural sobre las porciones distribuidas. Para alcanzar este fin es necesario imponer nuevas condiciones estructurales al sistema social. Los arreglos del libre mercado deben tener lugar dentro de un marco de instituciones políticas y jurídicas que regulen las tendencias generales de los sucesos económicos y conserven las condiciones sociales necesarias para la justa igualdad de oportunidades. Los elementos de este marco son bastante familiares, aunque quizá valiera la pena recordar la importancia que tiene impedir la acumulación excesiva de propiedades y de riqueza y mantener la igualdad de oportunidades educativas para todos. Las probabilidades de adquirir los conocimientos y las técnicas culturales no deberían depender de la posición de clase; asimismo, el sistema escolar sea público o privado, debería ser planeado para derribar las barreras de clase.

Mientras que la concepción liberal parece claramente preferible al sistema de libertad natural, intuitivamente parece aún defectuosa. Entre otras cosas, aun si funcionase a la perfección eliminando la influencia de las contingencias sociales, de todas maneras permitiría que la distribución de la riqueza y del ingreso fuesen determinadas por la distribución natural de capacidades y talentos. Dentro de los límites permitidos por las condiciones subyacentes, las porciones distribuidas se deciden conforme al resultado de una lotería natural; y desde una perspectiva moral este resultado es arbitrario. No hay mejor razón para permitir que la distribución del ingreso y la riqueza sea resuelta en función de las capacidades naturales, a que lo sea en favor de las contingencias sociales e

históricas. Más aún, el principio de la igualdad de oportunidades sólo puede realizarse imperfectamente, al menos mientras exista en alguna forma la institución de la familia. El grado en que se desarrollen y fructifiquen las capacidades naturales se ve afectado por todo tipo de condiciones sociales y actitudes de clase. Incluso la buena disposición para hacer un esfuerzo, para intentarlo, y por tanto ser merecedor del éxito en el sentido ordinario, depende de la felicidad en la familia y de las circunstancias sociales. En la práctica es imposible asegurar a los igualmente dotados iguales probabilidades culturales y de superación, y por tanto podríamos desear adoptar un principio que reconociera este hecho y mitigara también los efectos arbitrarios de la lotería natural. El que la concepción liberal no lo haga fortalece la búsqueda de otra interpretación de los dos principios de la justicia.

Antes de ocuparnos de la concepción de la igualdad democrática, deberíamos decir algo acerca de la aristocracia natural. Según este punto de vista no se hace ningún intento por regular las contingencias sociales que vaya más allá de lo requerido por la igualdad formal de oportunidades; pero las ventajas de las personas con los mayores dones naturales habrán de limitarse mediante aquellas que promueven el bien de los sectores más pobres de la sociedad. El ideal aristocrático se aplica a un sistema abierto, al menos desde el punto de vista jurídico, y la situación más ventajosa de los que son favorecidos en él es considerada como justa sólo en el caso en que aquellos que están abajo tuvieran menos cuando se les diese menos a los de arriba.[12] De esta manera se transfiere la idea de *noblesse oblige* a la concepción de aristocracia natural.

Ahora bien, tanto la concepción liberal como la de la aristocracia natural son inestables, ya que una vez que estemos insatisfechos por la influencia tanto de las contingencias sociales como de la fortuna natural sobre la determinación de las porciones distributivas, estamos obligados por la reflexión a estar inconformes con la influencia de ambas. Desde un punto de vista moral, ambas parecen igualmente arbitrarias. Así, aunque nos alejemos del sistema de la libertad natural, no podemos estar satisfechos sino con la concepción democrática. Esta concepción es la que tengo que aclarar ahora, teniendo en cuenta que ninguna de las observaciones precedentes constituye un argumento en su favor ya que, estrictamente hablando, en una teoría contractual todos los argumentos habrán de hacerse en términos de lo que sería racional elegir en la posición original. Aquí en lo que me ocupo es en allanar el camino para la interpretación favorable de los dos principios, de modo que estos criterios, especialmente el segundo, no le parezcan exagerados al lector. Una vez que intentemos encontrar una formulación de ellos que trate a todos los hombres por igual en tanto que personas morales, y que no pondere su participación en los beneficios y cargas de la cooperación social de acuerdo con su fortuna social o a su suerte en la lotería natural, la interpretación

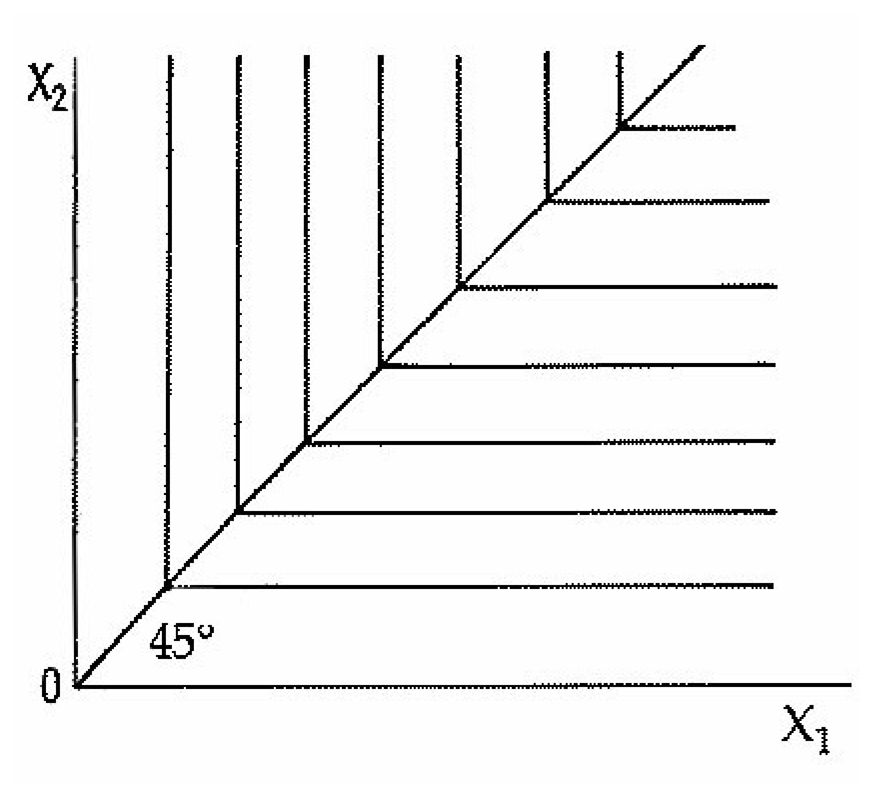
democrática resultará la mejor elección entre las cuatro alternativas del cuadro. Hechos estos comentarios a modo de prefacio, me ocuparé ahora de esta concepción.

13. La igualdad democrática y el principio de diferencia

La interpretación democrática, tal y como lo sugiere el cuadro, se obtiene combinando el principio de la justa igualdad de oportunidades con el principio de diferencia. Este principio suprime la indeterminación del principio de eficiencia al especificar una posición particular desde la cual habrán de juzgarse las desigualdades económicas y sociales de la estructura básica. Dando por establecido el marco de las instituciones requeridas por la libertad igual y la justa igualdad de oportunidades, las expectativas más elevadas de quienes están mejor situados son justas si y sólo si funcionan como parte de un esquema que mejora las expectativas de los miembros menos favorecidos de la sociedad. La idea intuitiva es que el orden social no ha de establecer y asegurar las perspectivas más atractivas de los mejor situados a menos que el hacerlo vaya en beneficio de los menos afortunados. (Véase a continuación el análisis del principio de diferencia.)

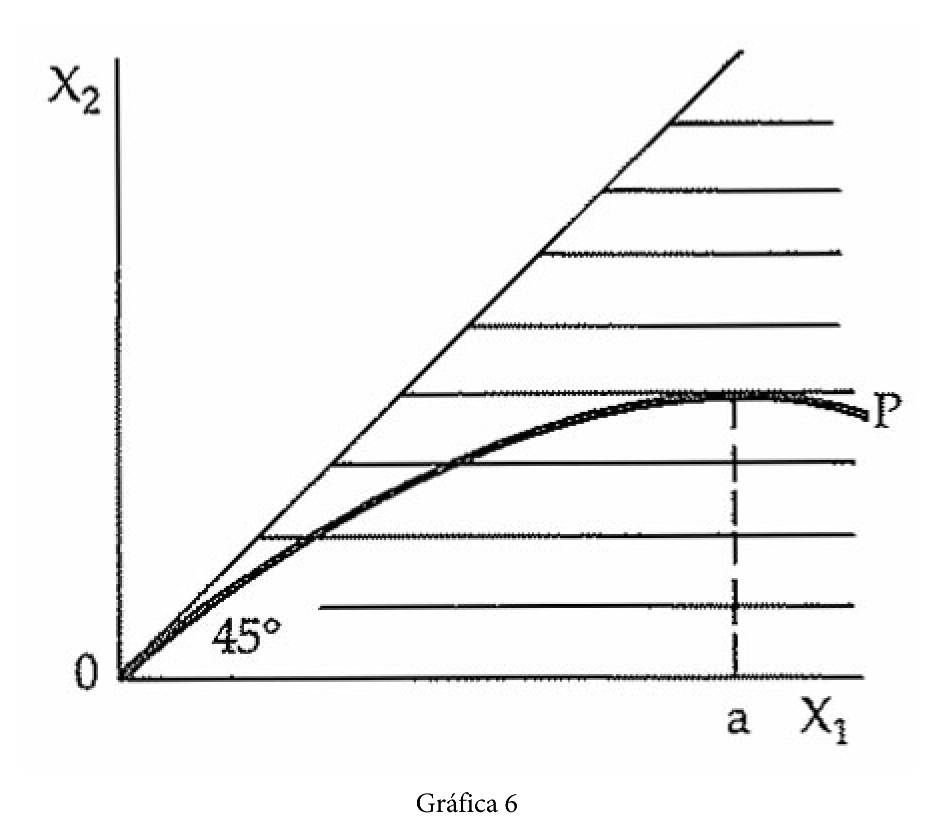
El principio de diferencia

Supongamos ahora que las curvas de indiferencia representan distribuciones consideradas igualmente justas. Entonces el principio de diferencia resulta una concepción fuertemente igualitaria en el sentido de que, a menos que exista una distribución que mejore a las personas (limitándonos para mayor simplicidad al caso de dos personas), se preferirá una distribución igual. Las curvas de indiferencia tienen la forma representada en la gráfica V. Éstas están formadas por líneas verticales y horizontales que intersecan en ángulos rectos sobre la línea de 45° (suponiéndose nuevamente una interpretación interpersonal y cardinal de los ejes). Por mucho que se mejore la situación de una de las personas, desde el punto de vista del principio de diferencia, no habrá ganancia a menos que la otra también se beneficie.



Gráfica 5

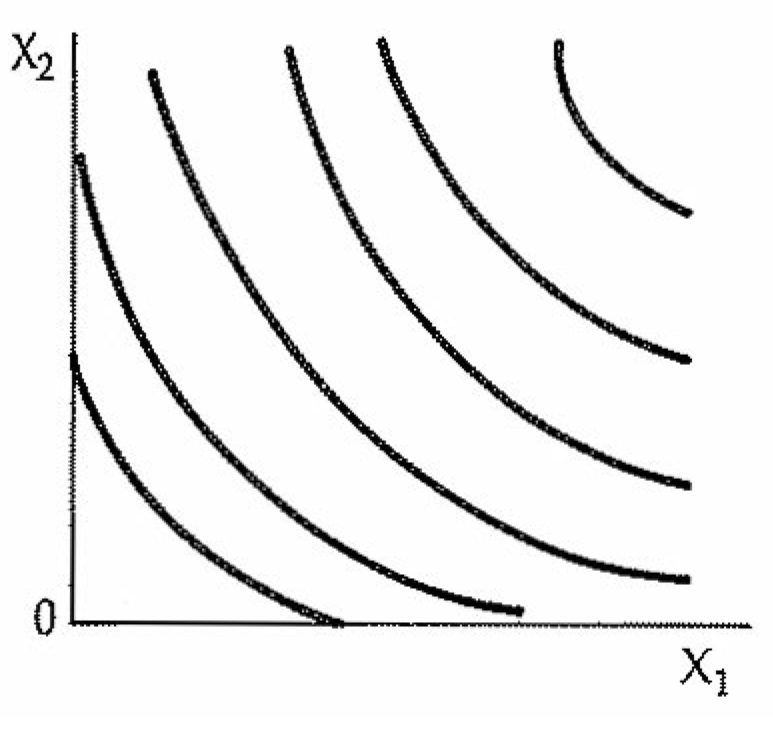
Supongamos que X_1 es el hombre representativo más favorecido en la estructura básica. En la medida en que sus expectativas aumentan, aumentarán también las de X_2, el menos favorecido. Sea la curva *OP* de la gráfica 6 la representación de la contribución hecha a las expectativas de X_2 por las mayores de X_1. El punto *O,* el origen, representa el estado hipotético en el cual todos los bienes sociales primarios se distribuyen igualitariamente. Ahora la curva *OP* estará siempre por debajo de la línea de 45º, puesto que X_1 está siempre en mejor posición. Por esto las únicas partes pertinentes de las curvas de indiferencia son aquellas que están bajo esta línea y por esta razón la parte superior izquierda de la gráfica 6 no aparece dibujada. Obviamente el principio de diferencia sólo se satisface perfectamente cuando la curva *OP* es precisamente tangente a la curva de indiferencia más elevada que toca. En la gráfica VI éste es el punto *a.*



Gráfica 6

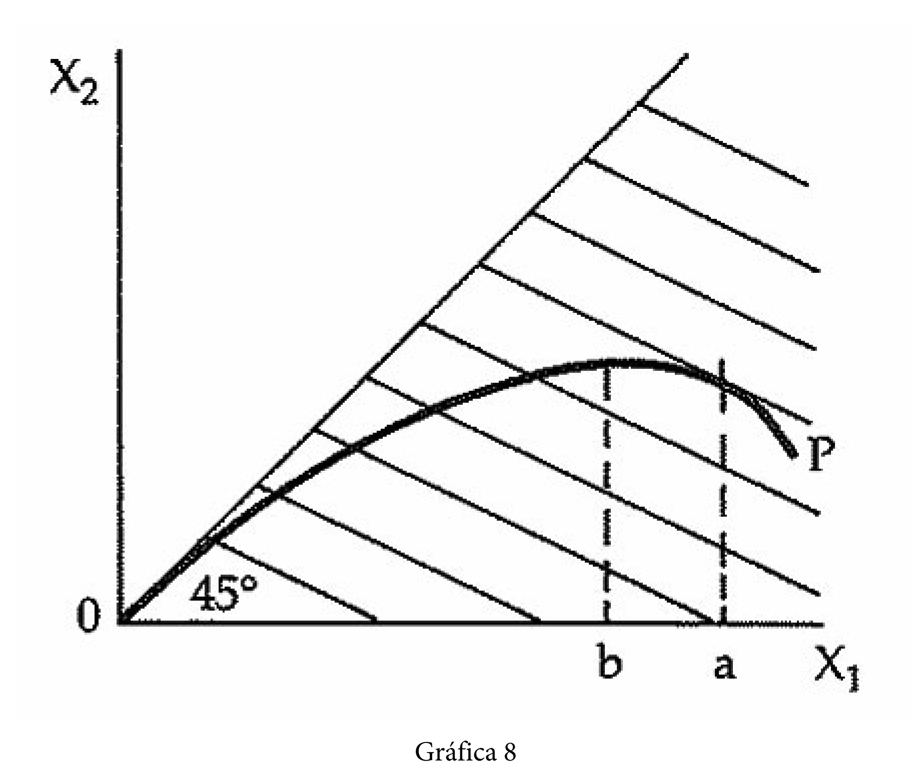
Nótese que la curva *OP,* la curva de la contribución, asciende hacia la derecha, puesto que se supone que la cooperación social definida por la estructura básica sea ventajosa para ambas partes. No se trata ya de "barajar" un abasto fijo de bienes; y nada se pierde si una comparación interpersonal exacta de beneficios resulta imposible. Basta que se pueda identificar a la persona menos favorecida y determinar su preferencia racional.

Una perspectiva menos igualitaria que la del principio de diferencia, que quizá sea más plausible a primera vista, sería aquella en la cual las líneas de indiferencia para distribuciones justas (o así consideradas) fuesen curvas poco pronunciadas y convexas con respecto a su origen, tal como aparecen en la gráfica 7. Las curvas de indiferencia para las funciones de bienestar social se representan con frecuencia de esta manera. Esta forma de las curvas expresa el hecho de que cuando una de las personas obtiene ventajas en relación con la otra, sus beneficios ulteriores van siendo cada vez menos valiosos desde un punto de vista social.



Gráfica 7

A un utilitario clásico, por otra parte, le será indiferente cómo se distribuya una suma constante de beneficios. Él apelaría a la igualdad sólo para romper nexos. Cuando hay solamente dos personas y se supone una interpretación cardinal interpersonal de los ejes, las líneas de indiferencia del utilitario para la distribución son líneas rectas perpendiculares a la bisectriz. Sin embargo, dado que X_1 y X_2 son personas representativas, sus ganancias tienen que ser valoradas según el número de personas que cada una representa. Como posiblemente X_2 represente a más personas que X_1, las curvas de indiferencia se volverán más horizontales, tal y como se ve en la gráfica 8. La proporción entre el número de aventajados y el número de los menos favorecidos definirá la inclinación de estas líneas rectas. Si se dibuja la misma curva de contribución *OP* que en la gráfica 6, se verá que la mejor distribución desde un punto de vista utilitario se alcanza en un punto que está más allá del punto *b* en el cual la curva *OP* alcanza su máximo. Dado que según el principio de diferencia ha de escogerse el punto *b,* el cual está siempre a la izquierda de *a,* el utilitarismo permite, en condiciones iguales, mayores desigualdades.



Gráfica 8

Para ilustrar el principio de diferencia considérese la distribución del ingreso entre las clases sociales. Supongamos que los diversos grupos de ingresos se correlacionan con individuos representativos cuyas expectativas nos permitirán juzgar la distribución. Así, por ejemplo, alguien que en una democracia con propiedad privada empieza como miembro de la clase empresarial tendrá mejores perspectivas que quien empieza en la clase de obreros no calificados. Parece probable que esto sería verdadero incluso cuando se eliminasen las injusticias sociales que existen ahora. ¿Qué es, entonces, lo que puede justificar este tipo de desigualdad inicial en las perspectivas de vida? Según el principio de diferencia sólo es justificable si la diferencia de expectativas funciona en beneficio del hombre representativo peor colocado, en este caso el obrero no calificado representativo. La desigualdad en las expectativas es permisible sólo si al reducirla se empeora aún más a la clase obrera. Supuestamente, dada la condición adicional en el segundo principio relativa a la asequibilidad de puestos y dado el principio de libertad en general, las mayores expectativas permitidas a los empresarios los estimulan a hacer cosas que aumentarán las expectativas de la clase laboral. Sus mejores perspectivas actúan como incentivos que harán más eficaz el proceso económico, más rápida la introducción de innovaciones, etc. No voy a considerar la medida en que esto es cierto. Lo que me interesa es que son argumentos de este tipo los que deben ser presentados si es que estas desigualdades se volverán justas por el principio de diferencia.

Sobre este principio quisiera hacer ahora algunas observaciones. Ante todo, al aplicarlo se deben distinguir dos casos. El primero es aquel en que las expectativas de los menos favorecidos de hecho se maximizan (sujetas por supuesto, a las restricciones mencionadas). La supresión de cambios en las expectativas de los mejor situados puede mejorar la situación de los peor situados. La solución que se da produce lo que he llamado un esquema perfectamente justo. El segundo caso es aquel en que las expectativas de los más aventajados contribuyen al menos al bienestar de los más infortunados. Es decir, que si sus expectativas fueran disminuidas, las perspectivas de los menos aventajados descenderían también, y sin embargo el máximo no se hubiera alcanzado aún. Incluso unas mayores perspectivas de los más aventajados aumentarían las expectativas de quienes están en las posiciones más bajas. De tal esquema diré que es, en general, justo, aunque no sea el arreglo más justo. Un esquema es injusto cuando una o más de las mayores expectativas son excesivas. Si estas expectativas disminuyesen, la situación de los menos favorecidos mejoraría. Cuán injusto sea un acuerdo es algo que dependerá de lo excesivas que sean las mayores expectativas y de la medida en que dependan de la violación de otros principios de justicia, por ejemplo, la justa igualdad de oportunidades. Sin embargo, no intentaré medir los grados de injusticia. Lo importante que debe observarse aquí es que mientras que el principio de diferencia es, estrictamente hablando, un principio de maximización, los casos que no lo satisfacen se distinguen entre sí de modo esencial. Una sociedad debería tratar de evitar situaciones en las cuales las contribuciones marginales de los mejor colocados sean negativas, ya que, *ceteris paribus,* esto parece una falta más grave que el no alcanzar el mejor esquema cuando estas contribuciones son positivas. El que la diferencia entre ricos y pobres sea aún mayor viola tanto el principio de la mutua ventaja como la igualdad democrática (§ 17).

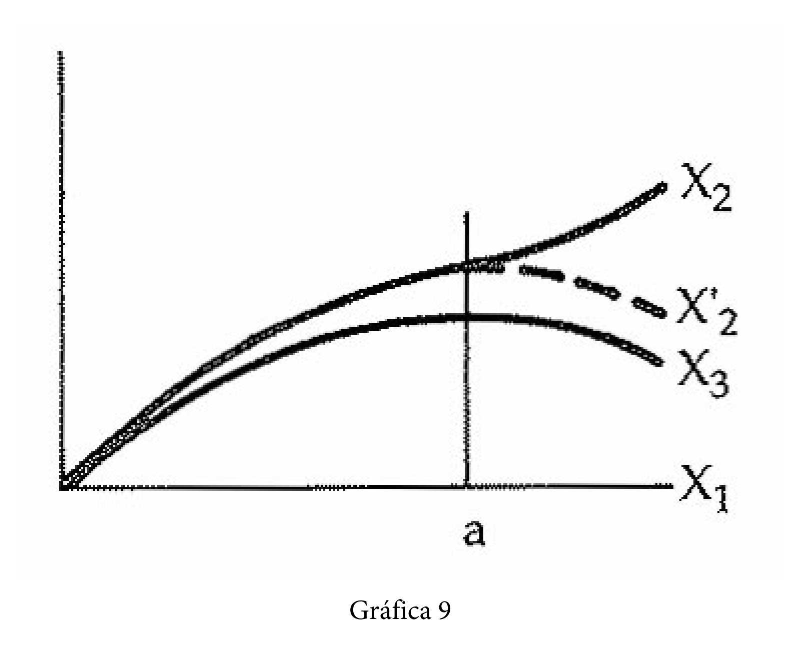
Otra observación más. Vemos que el sistema de libertad natural y la concepción liberal intentan ir más allá del principio de eficiencia. La concepción democrática mantiene que aun cuando la justicia procesal puede invocarse, al menos hasta cierto grado, la manera en que las interpretaciones previas lo hacen deja todavía un margen excesivo a las contingencias naturales y sociales. Debe notarse, no obstante, que el principio de diferencia es compatible con el de eficiencia, ya que cuando se satisface por completo el primero, es de hecho imposible mejorar a ninguna de las personas representativas sin empeorar a otra, a saber, a la persona representativa de los menos aventajados cuyas expectativas habremos de maximizar. Así, la justicia se define de tal modo que sea congruente con la eficiencia, al menos cuando los dos principios están plenamente satisfechos. Por supuesto que si la estructura básica es injusta, estos principios autorizarán cambios que pudieran reducir las expectativas de algunos de los mejor situados, y por lo tanto, la concepción democrática no será congruente con el

principio de eficiencia si éste principio es considerado en el sentido de que sólo se permiten cambios que mejoren las perspectivas de todos. La justicia tiene primacía frente a la eficiencia y exige algunos cambios que en este sentido no son eficientes. La congruencia se da sólo en el sentido de que un esquema perfectamente justo sea también eficiente.

A continuación podemos considerar cierta complicación relativa al significado del principio de diferencia. Se ha creído que si el principio se satisface, todos salen beneficiados. Un sentido obvio en el que esto resulta así, es aquel en que la posición de cada uno se mejora respecto al acuerdo inicial de igualdad. Sin embargo, no hay nada que dependa de la posibilidad de identificar este acuerdo inicial, ya que para la aplicación del principio de diferencia no es importante que también estén los hombres en la posición original. Simplemente maximizamos las expectativas de los menos favorecidos sujetándolas a las restricciones requeridas. En tanto esto produzca beneficios para todos, como hasta ahora lo he supuesto, en esa medida las ganancias estimadas a partir de la situación hipotética de igualdad no vienen al caso, y son casi imposibles de determinar. Puede existir, sin embargo, un segundo sentido según el cual todos reciben ventajas cuando se satisface el principio de diferencia, al menos con ciertos supuestos. Supongamos que las desigualdades en las expectativas están "encadenadas": esto es, que si una ventaja tiene el efecto de aumentar las expectativas de la posición más baja, entonces aumentan las expectativas de todas las posiciones intermedias. Por ejemplo, si las mayores expectativas para los empresarios benefician a los trabajadores no calificados, también beneficiarán a los semicalificados. Nótese que la conexión en cadena nada dice acerca del caso en que los menos aventajados no ganan nada, luego ello no significa que todos los efectos se muevan juntos. Supongamos, además, que las expectativas están "conectadas": esto es, que es imposible aumentar o disminuir las expectativas de cualquier persona representativa sin aumentar o disminuir al mismo tiempo las expectativas de otra, en especial la del menos aventajado. No existe, por decirlo así, ningún eslabón que se mueva libremente en el modo en que se conectan las expectativas. Ahora bien, con estos supuestos hay un sentido según el cual todos se benefician cuando se satisface el principio de diferencia, ya que el representante que está mejor situado en una comparación hecha en ambos sentidos, gana gracias a las ventajas que se le ofrecen, y el que está peor gana por las contribuciones que hacen estas desigualdades. Por supuesto, estas condiciones pueden no estar satisfechas, pero en este caso aquellos que están mejor no deberían tener derecho de veto frente a los beneficios disponibles para los menos favorecidos. Debemos seguir maximizando las expectativas de los menos aventajados. (Véase a continuación la discusión de la conexión en cadena.)

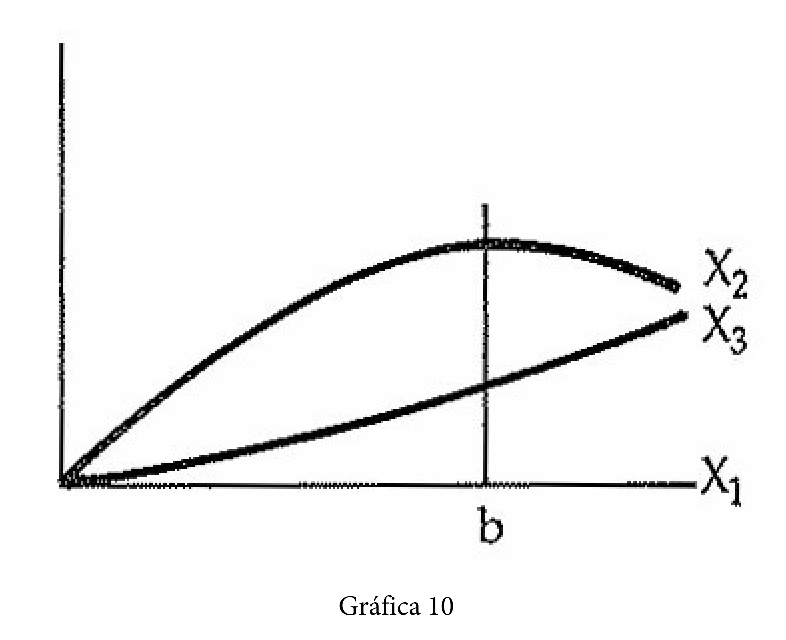
Supongamos, para simplificar, que existen tres hombres representativos. Sea X_1 el más favorecido y X_3 el menos, teniendo entre ellos a X_2. Márquense las expectativas de X_1 a lo largo del eje horizontal y las de X_2 y X_3 en el vertical. Las curvas que muestran la contribución del más favorecido a los otros grupos, comienzan en el origen como posición teórica de la igualdad. Más aún, existe un máximo de ganancia permitido al más favorecido, suponiéndose que incluso si el principio de diferencia lo permitiera, habría efectos injustos sobre el sistema político u otros semejantes, excluidos por la primacía de la libertad.

El principio de diferencia selecciona el punto en el cual la curva para X_3 alcanza su máximo, por ejemplo el punto *a* en la gráfica 9.



Gráfica 9

La conexión en cadena significa que en cualquier punto en que la curva X_3 suba hacia la derecha, la curva X_2 también subirá, tal como sucede en los intervalos a la izquierda de los puntos *a* y *b* en las gráficas 9 y 10. La conexión en cadena nada dice acerca del caso en que la curva X_3 descienda hacia la derecha, tal y como sucede en el intervalo a la derecha del punto *a* en la gráfica 9. La curva X_2 puede muy bien ascender o descender (tal como lo indica la línea punteada X'_2). No se da en cambio ninguna conexión en cadena a la derecha de *b* en la gráfica 10.



Gráfica 10

Los intervalos en los que tanto la curva X_2 como la X_3 ascienden definen los intervalos de las contribuciones positivas. Todo lo que esté más a la derecha aumenta la expectativa media (utilidad media si es que la utilidad se mide por las expectativas), satisfaciendo también al principio de la eficiencia como criterio de cambio; esto es, los puntos a la derecha mejoran la situación de todos.

En la gráfica 9 el promedio de expectativas puede subir más allá del punto *a,* aunque las expectativas de los menos favorecidos desciende. (Esto dependerá del valor de los diversos grupos.) El principio de diferencia, excluye esto y elije el punto *a.*

Estricto enlace quiere decir que no hay segmentos horizontales en las curvas X_2 y X_3. En cada intervalo ambas curvas o bien suben o bien bajan. Todas las curvas representadas son de este tipo.

No voy a ocuparme en examinar qué punto es probable que se den la conexión en cadena y el enlace estricto, ya que el principio de diferencia no depende de que se satisfagan estas relaciones. Sin embargo, cuando las contribuciones de las posiciones más favorecidas se extiendan a toda la sociedad y no se reduzcan a sectores particulares, parece creíble que si los menos aventajados se benefician, también lo harán los que están en posiciones intermedias. Por lo demás, una amplia difusión de los beneficios se verá favorecida por dos características de las instituciones ejemplificadas en la estructura básica: primera, han sido establecidas para promover ciertos intereses fundamentales que todos tienen en común y, segunda, los cargos y las posiciones están abiertas. Así pues, parece probable que si la autoridad y los poderes de los legisladores y los jueces promueven la situación de los menos favorecidos, mejoran la de los ciudadanos en

general. La conexión en cadena puede darse a menudo, con tal que se satisfagan los otros principios de la justicia. Si esto es así, entonces podemos observar que dentro de la zona de las contribuciones positivas (la zona en que las ventajas de todos aquellos en posiciones favorecidas aumentan las perspectivas de los menos afortunados), cualquier avance hacia un arreglo perfectamente justo, mejora las expectativas de todos. En estas condiciones, el principio de diferencia tiene consecuencias prácticas semejantes a las de los principios de efiencia y de la utilidad media (si la utilidad se mide por bienes primarios). Por supuesto, si la conexión en cadena se da rara vez, esta similitud carece de importancia. Sin embargo, parece probable que dentro de un esquema social justo, tenga lugar a menudo una difusión general de beneficios.

Existe una complicación más. Suponemos un tipo de enlace estricto con objeto de simplificar la formulación del principio de diferencia. Es fácilmente concebible, sea cual fuere su probabilidad o importancia en la práctica, que los menos aventajados no se vean afectados de ningún modo por algunos cambios en las expectativas de los mejor situados, aun cuando estos cambios beneficien a otros. En esta clase de casos no se da un enlace estricto, y para cubrir la situación podemos expresar un principio más general del siguiente modo: en una estructura básica con *n* representantes pertinentes, se maximiza primero el bienestar de las personas representativas de la peor situación; segundo, para igual bienestar de los peor situados, maximiza el de los que les anteceden, y así sucesivamente hasta llegar a los representantes de los mejor colocados, cuyo bienestar habrá de maximizarse una vez maximizado el de los restantes (*n*-l). A esto podría llamársele el principio de la diferencia lexicográfica.[13] Sin embargo, creo que para casos reales este principio apenas si sería pertinente, ya que cuando la mayor potencialidad de los beneficios de los más aventajados sea significativa, seguramente habrá algún modo para mejorar también la situación de los menos aventajados. Las leyes generales que gobiernan las instituciones de la estructura básica garantizan que no se darán los casos que requieren el principio lexicográfico. No obstante, usaré siempre el principio de diferencia en su forma más simple y, por lo tanto, como resultado de lo dicho en las últimas secciones, el segundo principio deberá leerse como sigue:

Las desigualdades sociales y económicas habrán de disponerse de tal modo que sean tanto *a)* para el mayor beneficio de los menos aventajados, como *b)* ligadas con cargos y posiciones asequibles a todos en condiciones de justa igualdad de oportunidades.

Por último, un comentario sobre la terminología. Quizá los economistas desearan referirse al principio de diferencia como *criterio maximin,* empero, he evitado cuidadosamente este nombre. Por criterio maximin se entiende generalmente una regla para escoger bajo una gran incertidumbre (§ 26), mientras que el principio de diferencia es un principio de justicia. No es, pues, deseable usar el mismo nombre para dos cosas

tan distintas. El principio de diferencia es un criterio muy especial: se aplica primeramente a la estructura básica a través de los individuos representativos cuyas expectativas habrán de estimarse por medio de un índice de bienes primarios (§ 15). Además, al llamarlo criterio maximin podría indebidamente sugerir que el principal argumento para este principio, a partir de la posición original, deriva del supuesto del gran temor al riesgo. Existe ciertamente una relación entre el principio de diferencia y tal supuesto, pero no se postulan actitudes extremas frente al riesgo (§ 28); en todo caso, existen muchas consideraciones en favor del principio de diferencia en las cuales el temor al riesgo no desempeña papel alguno. Así, pues, es mejor usar el término criterio maximin únicamente para la regla de elección en caso de incertidumbre.

14. Igualdad de oportunidades y justicia puramente procesal

Deseo comentar ahora la segunda parte del segundo principio, que de ahora en adelante llamaremos el principio liberal de la justa igualdad de oportunidades. No se le debe confundir con la noción de los puestos abiertos a las capacidades; tampoco ha de olvidarse que puesto que está vinculado al principio de diferencia, sus consecuencias serán muy distintas de las de la interpretación liberal de los dos principios tomados en conjunto. En particular, trataré de mostrar más adelante (§ 17) que este principio no está sujeto a la objeción de que conduce a una sociedad meritocrática. Deseo considerar aquí algunas otras cuestiones, en especial su relación con la idea de la justicia puramente procesal.

Debiera hacer notar primero que las razones para exigir puestos abiertos no son sólo, ni siquiera primordialmente, razones de eficiencia. No he afirmado que los puestos tendrán que ser abiertos si se quiere que de hecho todos se beneficien de un arreglo, ya que sería posible mejorar la situación de cada uno asignando a los puestos ciertos poderes y beneficios a pesar de que ciertos grupos estuviesen excluidos de ellos. Aunque el acceso esté restringido, los cargos pueden quizá atraer de todas maneras talentos superiores, estimulándolos a un mejor desempeño. Sin embargo, el principio de puestos abiertos lo prohíbe. Este principio expresa la convicción de que si algunas plazas no se abrieran sobre una base justa para todos, los que fueran excluidos tendrían derecho a sentirse tratados injustamente, aunque se beneficiasen de los esfuerzos mayores de aquellos a los que se permitiera ocuparlas. Estarían justificados en quejarse no sólo porque estarían excluidos de ciertas recompensas externas de los cargos, como riquezas y privilegios, sino también porque se verían privados de experimentar la autorrealización proveniente del ejercicio adecuado de los deberes sociales. Se verían, pues, privados de

una de las principales formas del bien humano.

Ahora bien, he dicho que la estructura básica es el objeto principal de la justicia. Por supuesto que cualquier teoría ética reconoce la importancia de la estructura básica como tema de la justicia, pero no todas las teorías consideran esta importancia de la misma manera. En la justicia como imparcialidad, la sociedad es interpretada como una empresa cooperativa para beneficio mutuo. La estructura básica es un sistema público de reglas que definen un esquema de actividades que conducen a los hombres a actuar conjuntamente de modo que produzcan una suma mayor de beneficios, al mismo tiempo que le asignan a cada uno ciertos derechos reconocidos a compartir los productos. Lo que una persona haga dependerá de lo que las reglas públicas digan qué tiene derecho a hacer, y, a su vez, lo que tiene derecho a hacer dependerá de lo que haga. La distribución que resulte se obtendrá satisfaciendo las pretensiones, las cuales se determinarán por lo que las personas emprendan a la luz de todas las expectativas legítimas.

Estas consideraciones sugieren la idea de tratar la cuestión de las partes distributivas como cuestión puramente procesal.[14] La idea intuitiva es estructurar el sistema social de modo tal que, sea cual fuere su resultado, éste sea siempre justo, al menos mientras se mantenga dentro de cierto ámbito. La noción de justicia puramente procesal se entenderá mejor haciendo una comparación con la justicia procesal perfecta y la imperfecta. Para ilustrar la primera considérese el caso más sencillo de una división justa. Un pastel habrá de dividirse entre un número de personas: suponiendo que una división justa sea una división igualitaria, ¿cuál es el procedimiento, si lo hay, que dará este resultado? Dejando a un lado los tecnicismos, la solución obvia es la de que una persona divida el pastel y tome la última parte, permitiendo a los otros que escojan antes. Dividirá el pastel en partes iguales, ya que de este modo estará seguro de obtener la mayor porción posible. Este ejemplo ilustra los dos rasgos característicos de la justicia procesal perfecta. Primero, existe un criterio independiente de lo que es una división justa, un criterio definido previa y separadamente del procedimiento que ha de seguirse. Segundo, es posible encontrar un procedimiento que produzca seguramente el resultado deseado. Desde luego que aquí se hacen ciertos supuestos, tales como el de que el hombre escogido puede dividir igualmente el pastel, que desea obtener la mayor porción posible, y otras por el estilo. No obstante, podemos pasar por alto esos detalles. Lo esencial es que existe una norma independiente para decidir el resultado que es justo, y un procedimiento que garantiza que se llegará a él. Está bastante claro que la justicia procesal perfecta es rara, si no imposible, en los casos que tienen mucha importancia práctica.

La justicia procesal imperfecta se ejemplifica mediante un juicio penal. El resultado deseado es que el acusado sea declarado culpable si y sólo si ha cometido la falta que se le

imputa. El procedimiento ha sido dispuesto para buscar y establecer la verdad del caso, pero parece imposible hacer unas normas jurídicas que conduzcan siempre al resultado correcto. La teoría de los juicios examina qué reglas procesales de pruebas y similares, siendo compatibles con otros fines del derecho, son las que mejor pueden servir para lograr este propósito. Se puede razonablemente esperar que, en diversas circunstancias, diversas medidas para las audiencias conduzcan a resultados correctos, si no siempre, al menos las más de las veces. Un juicio es, entonces, un caso de justicia procesal imperfecta. Aun cuando se obedezca cuidadosamente al derecho, conduciéndose el procedimiento con equidad y corrección, puede llegarse a un resultado erróneo. Un inocente puede ser declarado culpable, y un culpable puede ser puesto en libertad. En tales casos hablamos de un error de la justicia: la injusticia no surge de una falla humana, sino de una combinación fortuita de circunstancias que hacen fracasar el objetivo de las normas jurídicas. El rasgo característico de la justicia procesal imperfecta es que, si bien existe un criterio independiente para el resultado correcto, no hay ningún procedimiento factible que conduzca a él con seguridad.

Por el contrario, la justicia puramente procesal se da cuando no hay un criterio independiente para el resultado debido: en su lugar existe un procedimiento justo o imparcial tal, que el resultado sea igualmente correcto o imparcial, sea el que fuere, siempre y cuando se haya observado debidamente el procedimiento. Los juegos de azar ilustran esta situación. Si un número de personas lleva a cabo una serie de apuestas imparciales, la distribución que se haga del dinero después de la última apuesta (sea cual fuere) es imparcial, o al menos no es parcial. Aquí supongo que las apuestas imparciales son aquellas cuya expectativa de ganancia es igual a cero: que se han hecho voluntariamente, en las que nadie hace trampa, etc. El procedimiento de las apuestas es imparcial y se accede libremente a ellas en condiciones imparciales. Así, pues, las circunstancias de trasfondo definen un procedimiento imparcial. Ahora bien, de una serie de apuestas imparciales podría resultar cualquier distribución de dinero en la que la suma sea equivalente a la provisión que tenían inicialmente todos los individuos. En este sentido, cualquiera de estas distribuciones son igualmente imparciales. Un rasgo característico de la justicia puramente procesal es que el procedimiento para determinar el resultado justo tiene que ser efectivamente observado; ya que en estos casos no existe un criterio independiente por referencia al cual se pueda saber que un determinado resultado es justo. Está claro que no podemos decir de un estado de cosas particular que es justo porque pudo haberse obtenido siguiendo un procedimiento imparcial. Esto iría demasiado lejos y conduciría a consecuencias absurdamente injustas. Permitiría decir casi de cualquier distribución de bienes que es justa o imparcial, puesto que podría haberse producido como resultado de juegos de azar imparciales. Lo que hace parcial o

imparcial el resultado final de una apuesta es que haya surgido después de un juego de azar imparcial. Un procedimiento imparcial hace imparcial el resultado sólo cuando es efectivamente observado.

Por lo tanto, para aplicar la noción de pura justicia procesal a cuotas distributivas es necesario establecer y administrar imparcialmente un sistema justo de instituciones. Solamente teniendo como trasfondo una estructura básica justa, que incluya una constitución política justa y una justa configuración de las instituciones económicas y sociales, puede decirse que exista el procedimiento justo requerido. En la segunda parte describiré una estructura básica que tiene las características necesarias. Sus diversas instituciones serán explicadas y conectadas con los dos principios de justicia.

La tarea del principio de la justa igualdad de oportunidades será la de asegurar que el sistema de cooperación sea de justicia puramente procesal. No podría dejarse que la justicia distributiva se cuidará por sí misma de ello, ni siquiera dentro de.un marco restringido, a menos que se satisficiera este principio. Ahora bien, la gran ventaja práctica de la justicia puramente procesal es que ya no es necesario seguir el rastro de la variedad infinita de circunstancias, ni de las posiciones relativamente cambiantes de las personas particulares. Se evita el problema de tener que definir principios, que hagan frente a las enormes complejidades que podrían surgir si tales detalles fueran pertinentes. Es un error dirigir la atención a las diversas posiciones relativas de los individuos, exigiendo que cada cambio, considerado como transacción única vista aisladamente, fuese justo en sí mismo. Lo que habrá de juzgarse es la configuración de la estructura básica, y juzgarla desde un punto de vista general. No podemos quejarnos de ella, a menos que estemos dispuestos a criticarla desde el punto de vista de un representante colocado en alguna posición particular. Así, pues, la aceptación de los dos principios constituye un reconocimiento de que mucha de la información y de las complicaciones de la vida diaria habrá de ser descartada como improcedente para cuestiones de justicia social.

Por lo tanto, para la justicia puramente procesal la distribución de ventajas no se evaluará en primera instancia confrontando una provisión de beneficios disponibles con los derechos y necesidades dados de individuos conocidos. La asignación de los bienes producidos tendrá lugar de acuerdo con el sistema público de normas, el cual determinará qué se produce, en qué cantidad y por qué medios. Determinará también cuáles son las demandas legítimas cuya satisfacción conduce a la distribución resultante. Así, en este tipo de justicia procesal, lo correcto de la distribución se funda en la justicia del esquema de cooperación del cual surge, y en la satisfacción de las demandas de los individuos participantes. Una distribución no puede ser juzgada con independencia del sistema del cual resultó o de lo que los individuos han hecho de buena fe a la luz de las

expectativas establecidas. Si se pregunta en abstracto si una distribución de una provisión dada de cosas hecha a determinados individuos cuyos deseos y preferencias nos son conocidos, es mejor que otra, entonces simplemente no hay respuesta a esta pregunta. La concepción de los dos principios no interpreta el problema primordial de la justicia distributiva como un problema de justicia asignativa.

Por el contrario, la justicia asignativa se aplica cuando ha de dividirse un conjunto dado de bienes entre individuos determinados con necesidades y deseos conocidos. El conjunto de bienes que ha de ser asignado no ha sido producido por estos individuos, ni entre ellos existe ninguna relación cooperativa. Puesto que no hay demandas previas sobre las cosas que habrán de distribuirse, es natural repartirlas de acuerdo con los deseos y necesidades e, incluso, maximizar el balance neto de satisfacción. A menos que se prefiera la igualdad, la justicia se convierte en un tipo de eficacia. Haciendo una generalización adecuada, la concepción asignativa conduce al punto de vista del utilitarismo clásico, ya que, como hemos visto, esta doctrina asimila la justicia a la benevolencia del observador imparcial y ésta, a su vez, al diseño más eficaz de las instituciones para promover el mayor equilibrio de satisfacción. Lo que es importante notar aquí es que el utilitarismo no interpreta la estructura básica como un esquema de justicia puramente procesal, ya que el utilitario tiene, en principio, un criterio independiente para juzgar todas las distribuciones, el cual consiste en saber si producen o no el mayor equilibrio neto de satisfacción. Según su teoría, las instituciones son arreglos más o menos imperfectos para conseguir este fin. Dados los deseos y preferencias existentes, así como los desarrollos futuros previsibles, el objetivo del estadista es establecer aquellos esquemas sociales que mejor se aproximen a un fin ya especificado. Puesto que estos arreglos están sujetos a los obstáculos y restricciones inevitables de la vida cotidiana, la estructura básica es un caso de justicia procesal imperfecta.

Por el momento supondré que las dos partes del segundo principio están ordenadas lexicográficamente. Tenemos así un orden lexicográfico dentro de otro. Pero cuando es necesario, este ordenamiento puede modificarse a la luz de la general concepción de justicia. La ventaja de la concepción especial es que tiene una forma definida y sugiere la investigación de estas cuestiones; por ejemplo, ¿según qué supuestos, si los hay, se escogerá el orden lexicográfico? Se le da a nuestra investigación una dirección determinada y no queda ya limitada a generalidades. Por supuesto que esta concepción de la distribución de partes es obviamente una gran simplificación. Pretende caracterizar, de un modo claro, una estructura básica que haga uso de la idea de la justicia puramente procesal. A pesar de ello, deberíamos intentar encontrar conceptos sencillos que pudiesen combinarse para dar una concepción razonable de la justicia. Las nociones de estructura básica, de velo de ignorancia, de orden lexicográfico, de posición menos

favorecida, así como de justicia puramente procesal, son todas ejemplo de ello. No puede esperarse que ninguna de ellas funcione por sí misma, pero correctamente combinadas pueden servir bastante bien. Es excesivo suponer que exista una solución razonable para todos, o aun para la mayoría de los problemas morales. Quizá sólo unos cuantos puedan ser resueltos satisfactoriamente. En todo caso la sabiduría social consiste en formar las instituciones de modo tal que no surjan con frecuencia dificultades insuperables y en aceptar la necesidad de unos principios claros y sencillos.

15. Los bienes sociales primarios como base de las expectativas

Sirva lo anterior como una breve formulación y explicación de los dos principios de justicia y de la concepción procesal que expresan. En capítulos posteriores presentaré más detalles al describir un sistema de instituciones que realiza esta concepción. Por el momento, sin embargo, existen diversas cuestiones preliminares que hay que enfrentar. Empezaré con una exposición de las expectativas y de cómo han de ser evaluadas.

La importancia de este tema puede destacarse mediante una comparación con el utilitarismo. Cuando el principio de utilidad es aplicado a la estructura básica, nos exige maximizar la suma algebraica de las utilidades esperadas para todas las posiciones pertinentes. (El principio clásico valora estas expectativas en relación con el número de personas situadas en esas posiciones, el principio de promedio por la fracción de las mismas.) Dejando para la siguiente sección el problema de qué es lo que define una posición pertinente, es claro que el utilitarismo supone alguna medida bastante exacta de estas expectativas. No sólo es necesario tener una medida cardinal para cada representante individual sino que estas medidas deben tener sentido en las comparaciones interpersonales. Se presupone un método para correlacionar las escalas de las diferentes personas, si es que hemos de decir que las ganancias de algunos sobrepasan las pérdidas de otros. No es razonable exigir una gran precisión; no obstante, estas estimaciones no pueden ser abandonadas a nuestra intuición. Más aún, podrían estar basadas en nociones éticas o de otro tipo, por no mencionar el prejuicio y el interés propio, los cuales pondrían en duda su validez. Por el solo hecho de que hagamos lo que llamamos comparaciones interpersonales de bienestar, no se supone que entendamos las bases de estas comparaciones o que debamos aceptarlas como correctas. Para resolver estos asuntos necesitamos dar cuenta de estos juicios e indicar los criterios que en ellos subyacen (§ 49). En el tratamiento de temas de justicia social deberíamos tratar de encontrar algunas bases objetivas para estas comparaciones, bases que los hombres puedan reconocer y aceptar. De momento, no parece haber respuesta satisfactoria a estas

dificultades, desde un punto de vista utilitario. Por tanto, parece que, al menos de momento, el principio de utilidades hace tales exigencias a nuestra capacidad de calcular el equilibrio de las ventajas, que define, si acaso, un ambiguo tribunal de apelaciones para cosas de justicia.

No estoy suponiendo, empero, que sea imposible encontrar una solución satisfactoria a estos problemas. Aunque estas dificultades son muy reales y el principio de diferencia está hecho para evadirlas, no deseo subrayar sus méritos relativos al respecto. Por una parte, el escepticismo ante las comparaciones interpersonales suele basarse en ideas discutibles: por ejemplo, que la intensidad del placer o del goce que indica el bienestar es la intensidad de la sensación pura; y que, aun cuando la intensidad de tales sensaciones pueda ser experimentada y conocida por el sujeto, es imposible que otros la conozcan o la infieran con una certidumbre razonable. Estas dos afirmaciones son erróneas. De hecho, la segunda es, simplemente, parte de un escepticismo acerca de la existencia de otras mentes, a menos que se muestre por qué los problemas de bienestar presentan problemas especiales que no es posible superar.[15] Creo yo que las verdaderas dificultades del utilitarismo se encuentran en otra parte. El punto principal es que aun si pueden hacerse comparaciones interpersonales de satisfacción, estas comparaciones deben reflejar unos valores que tenga sentido investigar. Resulta irracional preferir un fin sobre otro sencillamente porque se le puede evaluar con mayor precisión. La controversia acerca de las comparaciones interpersonales tiende a oscurecer el verdadero problema, a saber, si es la felicidad total (o un promedio de la misma) lo que ha de maximizarse en primer lugar.

El principio de diferencia trata de establecer de dos maneras unas bases objetivas para las comparaciones interpersonales. Primera, en tanto podamos identificar al representante menos aventajado, de ese momento en adelante sólo se requerirán juicios ordinales del bienestar. Sabemos desde qué posición debe juzgarse el sistema social. No importa en qué medida este representante esté peor situado respecto a los demás. No surgirán las dificultades adicionales de la medición cardinal ya que no son necesarias otras comparaciones interpersonales. El principio de diferencia exige, entonces, menos de nuestros juicios de bienestar. No tendremos que calcular nunca una suma de ventajas que supongan una medida cardinal. Mientras que para encontrar la posición más baja se hacen comparaciones cualitativas interpersonales, para el resto son suficientes los juicios ordinales de un representante.

El principio de diferencia también introduce una simplificación para la base de las comparaciones interpersonales. Estas comparaciones se hacen en función de las expectativas de bienes sociales primarios. De hecho, defino estas expectativas simplemente como el índice de estos bienes que un individuo representativo puede

esperar. Las expectativas de una persona son superiores a las de otra si este índice es mayor para alguien que esté en su misma posición. Ahora bien, los bienes primarios, como lo hice notar ya, son las cosas que se supone que un hombre racional quiere tener, además de todas las demás que pudiera querer. Cualesquiera que sean en detalle los planes racionales de un individuo, se supone que existen varias cosas de las que preferiría tener más que menos. Teniendo más de estas cosas, se les puede asegurar a los individuos en general que tendrán mayor éxito en la realización de sus intenciones y en la promoción de sus fines, cualesquiera que estos fines puedan ser. Los bienes sociales primarios, presentados en amplias categorías, son derechos, libertades, oportunidades y poderes, así como ingresos y riquezas. (Un bien primario muy importante es el sentido del propio valer, aunque para simplificar las cosas lo dejaré por el momento, y me ocuparé de él más adelante, § 67.) Parece evidente que, en general, estas cosas corresponden a la descripción de bienes primarios. En vista de su conexión con las estructuras básicas, las libertades y las oportunidades son definidas por las reglas de las principales instituciones, y la distribución del ingreso y de la riqueza está regulada por ellas.

La teoría del bien, adoptada para explicar los bienes primarios, será expuesta con más detenimiento en el capítulo VII. Es una teoría que nos es familiar y que se remonta a Aristóteles; por lo demás, filósofos que en otros aspectos son tan diferentes como Kant y Sidgwick aceptan variaciones muy parecidas a esta teoría. No es algo sobre lo cual discutan la doctrina contractual y el utilitarismo. La idea principal es que el bien de una persona está determinada por lo que para ella es el plan de vida más racional a largo plazo, en circunstancias razonablemente favorables. Un hombre es feliz en la medida en que logra, más o menos, llevar a cabo este plan. Para decirlo brevemente: el bien es la satisfacción del deseo racional. Hemos de suponer entonces que cada individuo tiene un plan racional de vida, hecho según las condiciones a que se enfrenta y también para permitir la satisfacción armónica de sus intereses. Sus actividades están programadas de modo que se puedan satisfacer sin interferencias los diversos deseos. Se llega a él rechazando otros planes que, o bien es menos probable que tengan éxito, o bien no hacen posible una realización tan amplia de fines. Dadas las alternativas disponibles, un plan racional es aquel que no puede mejorarse; no existe otro plan que, tomando todo en cuenta, pudiera ser preferible.

Ahora bien, la suposición es que aun cuando los planes racionales de la gente sí tienen diferentes fines, sin embargo todos ellos requieren, para su ejecución, ciertos bienes primarios, naturales y sociales. Los planes difieren, ya que también difieren las capacidades individuales, las circunstancias y las carencias; los planes racionales se ajustan a estas contingencias. Pero cualquiera que sea el sistema de fines de uno, los

bienes primarios son medios necesarios. Por ejemplo, una mayor inteligencia, riqueza y oportunidades permiten a una persona alcanzar unos fines que de otra manera no habría ni siquiera considerado. Así, las expectativas de los hombres representativos deben ser definidas por el índice de bienes sociales primarios que tienen a su disposición. Aunque en la posición original las personas no conozcan su propia concepción del bien, supongo yo que sí saben que prefieren más y no menos de los bienes primarios. Y esta información les basta para saber cómo promover sus intereses en la situación inicial.

Veamos ahora algunas de las dificultades. Un problema es, claramente, el de la formación del propio índice. ¿Cómo se deben sopesar los diferentes bienes primarios? Si suponemos que los dos principios de la justicia están ordenados serialmente, este problema queda sustancialmente simplificado. Las libertades básicas son siempre iguales y existe una igualdad de oportunidades; estos derechos y libertades no necesitan, pues, ser confrontados con otros valores. Los bienes sociales primarios que varían en su distribución son los poderes y prerrogativas de la autoridad, el ingreso y la riqueza. Sin embargo, las dificultades no son tan graves como parecen a primera vista, dada la naturaleza del principio de diferencia. El único problema del índice que debe preocuparnos es el que se presenta con el grupo menos aventajado. Los bienes primarios disfrutados por otros individuos representativos son ajustados de modo que elevan este índice, el cual está por supuesto sometido a las restricciones usuales. No es necesario definir, ni siquiera con algún detalle, el valor de las posiciones más favorecidas, en tanto estemos seguros de que son las más favorecidas. A menudo esto es, sin embargo, fácil, ya que frecuentemente tienen más de cada bien primario, pues los mayores poderes y la riqueza tienden a ser inseparables. Si sabemos de qué manera la distribución de bienes a los más favorecidos afecta las expectativas de los menos favorecidos, esto será suficiente. El problema del índice se reduce en gran parte a valorar los bienes primarios de los menos aventajados. Esto tratamos de hacerlo poniéndonos en el lugar del individuo que representa al grupo y preguntándonos qué combinación de bienes sociales primarios sería racional que prefiriese. Debemos admitir que al hacerlo nos apoyamos en estimaciones intuitivas, pero es algo que no podemos evitar totalmente. El objetivo es remplazar los juicios morales por los de la prudencia racional y hacer más limitada y mejor enfocada la apelación a la intuición.

Otra dificultad es la siguiente: podría objetarse que las expectativas no se deberían definir, en modo alguno, como un índice de bienes primarios, sino más bien como las satisfacciones que se esperan para cuando se ejecuten los planes usando estos bienes. Después de todo, es en la realización de estos planes donde los hombres obtienen su felicidad, y por tanto la estimación de las expectativas no debería basarse en los medios disponibles. La justicia como imparcialidad toma, sin embargo, un punto de vista

diferente. No le concierne el uso que las personas hagan de los derechos y oportunidades de que disponen para medir y mucho menos maximizar las satisfacciones que alcanzan. Tampoco trata de evaluar los méritos relativos de las diferentes concepciones del bien. En lugar de eso, supone que los miembros de la sociedad son personas racionales capaces de ajustar sus concepciones del bien a su situación. No hay necesidad de comparar el valor de las concepciones de las diferentes personas una vez que se ha supuesto que son compatibles con los principios de justicia. Todos tienen asegurada una libertad igual para llevar a cabo el plan de vida que les agrade, en tanto no viole las exigencias de la justicia. Los hombres participan en los bienes primarios según el principio de que algunos pueden tener más si adquieren estos bienes de modo que mejore la situación de aquellos que tienen menos. Una vez que todo el sistema está establecido y funcionando, no se harán preguntas acerca de los totales de satisfacción o de perfección. Las cosas resultan de acuerdo con los principios que se elegirían en la posición original. Así, en esta concepción de la justicia social, las expectativas se definen como el índice de bienes primarios que un hombre representativo puede razonablemente esperar. Las perspectivas de una persona mejoran cuando puede prever una colección preferida de estos bienes.

Vale la pena observar que esta interpretación de las expectativas representa, efectivamente, un acuerdo para comparar las situaciones de los hombres haciendo referencia tan sólo a las cosas de las que se supone que normalmente todos prefieren más. Éste parece ser el camino más accesible para establecer una medida común, objetiva y públicamente reconocida, que pueda ser aceptada por personas razonables. En cambio, no podría existir un acuerdo semejante acerca de cómo estimar la felicidad; si la definimos, por ejemplo, mediante el éxito que tengan los hombres en la ejecución de sus planes racionales, y mucho menos, si consideramos el valor intrínseco de estos planes. Ahora bien, otro instrumento simplificador es el de basar las expectativas en los bienes primarios. Me gustaría comentar, de pasada, que ésta y otras simplificaciones están acompañadas de algún tipo de explicación filosófica, aunque esto no sea estrictamente necesario. Ciertamente que los presupuestos teóricos tienen que hacer algo más que simplificar; tienen que identificar los elementos esenciales que explican los hechos que queremos comprender. De la misma manera, las partes de una teoría de la justicia tienen que representar características morales básicas de la estructura social, y si parece que algunas de ellas han sido relegadas, es deseable que nos aseguremos que no es así. Trataré de seguir esta regla. Pero aun así, lo correcto de la teoría de la justicia se muestra tanto en sus consecuencias como en la aceptabilidad *prima facie* de sus premisas. De hecho, es inútil separarlas, y por tanto es inevitable la discusión de las cuestiones institucionales, en especial en la Segunda Parte, que a primera vista podría parecer poco filosófica.

16. Las posiciones sociales pertinentes

Al aplicar los dos principios de justicia a la estructura básica de la sociedad, se adopta la posición de ciertos individuos representativos y se considera cómo ven el sistema social. Por ejemplo, el principio de diferencia exige que las superiores expectativas de los más favorecidos contribuyan a las perspectivas de los más necesitados. O, como a veces lo he dicho menos rigurosamente, las desigualdades sociales y económicas deben ir en interés de los representativos en todas las posiciones sociales pertinentes. La perspectiva de quienes están en estas situaciones define un punto de vista apropiado. Sin embargo, no todas las posiciones sociales son pertinentes. No sólo existen, por ejemplo, agricultores, sino también agricultores lecheros, que siembran trigo, latifundistas, y así indefinidamente otros grupos y ocupaciones. No podemos exponer una teoría coherente y manejable si hemos de dar cuenta de tal multiplicidad de posiciones; sería imposible juzgar tantas demandas competitivas. Por lo tanto, necesitamos identificar ciertas posiciones como más básicas que otras y como capaces de proporcionar un punto de vista apropiado para juzgar el sistema social. Así, pues, la selección de estas posiciones se convierte en una parte de la teoría de la justicia. ¿Con base en qué principio habrá, pues, que identificarlas?

Para responder a esta pregunta debemos tener presente el problema fundamental de la justicia y la manera en que los dos principios lo abordan. El objeto primario de la justicia, como lo he subrayado, es la estructura básica de la sociedad. La razón estriba en que sus efectos son muy profundos y penetrantes, estando presentes desde su nacimiento. Esta estructura favorece algunas posiciones iniciales frente a otras en la división de los beneficios de la cooperación social. Son estas desigualdades precisamente las que los dos principios habrán de regular. Una vez satisfechos estos principios, se permitirá que surjan otras desigualdades a partir de las acciones voluntarias de los hombres, realizadas de acuerdo con el principio de libre asociación. Así las posiciones sociales pertinentes son, por así decirlo, las posiciones iniciales debidamente generalizadas y acumuladas. Al escoger estas posiciones para especificar el punto de vista general, se sigue la idea de que los dos principios intentan mitigar la arbitrariedad de las contingencias naturales y de la fortuna social.

Supongo entonces que, esencialmente, cada persona tiene dos posiciones pertinentes: la de igual ciudadanía y la definida por el lugar que ocupa en la distribución de ingresos y de riqueza. Los representantes debidos son, por tanto, los ciudadanos representativos y los representantes de aquellos grupos que tienen expectativas diferentes respecto a los varios niveles de bienestar. Como supongo que, en general, a las otras posiciones se

ingresa voluntariamente, no es necesario para juzgar la estructura básica que consideremos el punto de vista de los que las ocupan. Más bien, habremos de ajustar el esquema completo a las preferencias de quienes se encuentran en las llamadas posiciones iniciales. Al juzgar el sistema social no debemos tomar en cuenta nuestros intereses y asociaciones más específicos y ver nuestra situación desde el punto de vista de estos representativos.

Ahora bien, la estructura básica deberá ser evaluada, en la medida de lo posible, desde la posición de igual ciudadanía. Esta posición se define por los derechos y libertades que exigen el principio de igual libertad y el principio de la justa igualdad de oportunidades. Cuando los dos principios se satisfacen, todos son ciudadanos iguales y, por tanto todos ocupan esta posición. En este sentido la igualdad en la ciudadanía define un punto de vista general. Los problemas de adjudicación surgidos entre las libertades básicas se resolverán mediante una referencia a este punto de vista. En el capítulo IV discutiré estas cuestiones, pero debe observarse aquí que también muchas de ellas, relativas a la política social, pueden ser consideradas desde este punto de vista ya que existen asuntos que conciernen a los intereses de todos y en relación con los cuales los efectos distributivos nada tienen que ver. En estos casos puede aplicarse el principio del interés común. Conforme a este principio las instituciones se jerarquizan según el grado de eficacia con el que garantizan las condiciones necesarias para que todos promuevan igualmente sus fines, o según el grado de eficiencia con que promueven los fines compartidos que igualmente benefician a todos. En este sentido se exigen reglamentaciones razonables para mantener el orden y la seguridad públicos, o medidas eficientes para la salud pública que promuevan el interés común. Igualmente cuentan los esfuerzos colectivos para la defensa nacional en una guerra justa. Podría sugerirse que el mantener la salud y la seguridad públicas o el alcanzar la victoria en una guerra justa tiene efectos distributivos: los ricos se benefician más que los pobres, ya que tienen más que perder. Sin embargo, si las desigualdades económicas y sociales son justas, se puede prescindir de estos efectos y aplicar el principio de interés común. El punto de vista de la igualdad en la ciudadanía es entonces el apropiado.

La definición de los individuos representativos para juzgar las desigualdades económicas y sociales es menos satisfactoria. Entre otras cosas, porque si tomamos a estos individuos como especificados por los niveles de ingreso y riqueza, supongo que estos bienes sociales primarios están tan correlacionados con los del poder y la autoridad que se evite un problema de índice. Esto es, supongo que quienes tienen, digamos, mayor autoridad política o más responsabilidades en las diversas asociaciones, se encuentran, también por lo general, mejor situados en otros aspectos. En general, me parece que este supuesto es suficientemente seguro para nuestros propósitos. Existe también el problema

de cuántos de estos representantes hay que seleccionar, aunque no es crucial porque el principio de diferencia elige un representante para cada posición especial. La dificultad más seria es la de cómo definir al grupo menos afortunado.

Para precisar nuestras ideas tomemos como menos aventajados a aquellos que son los menos favorecidos por cada una de las tres clases principales de contingencias. Siendo así, el grupo incluirá a las personas cuyo origen familiar y de clase es más desventajoso que el de otros, a quienes sus dotes naturales (realizadas) les permiten vivir menos bien, y aquellos a quienes en el curso de su vida la suerte y la fortuna les resultaron adversas; todo ello dentro del ámbito normal (véase más adelante) y con las medidas apropiadas basadas en los bienes sociales primarios. En la práctica se harán necesarias, ciertamente, varias concreciones, pero esta simple definición, de los menos aventajados expresa adecuadamente la conexión con el problema de la contingencia y por ahora deberá bastar para nuestros propósitos. Ahora supondré que todos tienen necesidades físicas y capacidades psíquicas dentro del ámbito normal, de modo que no se plantean los problemas del cuidado especial de la salud y de cómo tratar a los deficientes mentales. La consideración de estos casos difíciles, además de introducir prematuramente problemas que podrían conducirnos más allá de la teoría de la justicia, puede distraer nuestra percepción moral haciéndonos pensar en personas distantes de nosotros y cuyo destino despierta angustia y compasión. En cambio, el primer problema de la justicia alude a las relaciones entre quienes, en la vida diaria, son participantes plenos y activos en la sociedad, estando directa o indirectamente asociados toda su vida. De este modo, el principio de la diferencia ha de aplicarse a los ciudadanos involucrados en la cooperación social, y si el principio fracasara, en este caso, parece que fracasaría en todos.

Ahora bien, parece imposible evitar cierta arbitrariedad. Una posibilidad es la de escoger una posición social particular, digamos la de los trabajadores no calificados, y entonces contar como menos favorecidos a todos aquellos que tengan aproximadamente el ingreso y la riqueza de quienes están en esta posición, o incluso menos. Otro criterio sería en términos del ingreso y la riqueza relativos, sin hacer referencia a las posiciones sociales. Por ejemplo, todas las personas con menos de la mitad de la media, podrían ser considerados como el sector menos aventajado. Este criterio depende únicamente de la mitad más baja de la distribución y tiene la ventaja de enfocar la atención sobre la distancia social entre aquellos que tienen menos y el ciudadano medio.[16] Parecería que cualquiera de estos criterios comprende a los menos favorecidos por las diversas contingencias, proporcionando una base para determinar a qué nivel podría colocarse un mínimo social razonable a partir del cual, junto con otras medidas, la sociedad pudiera proceder a satisfacer el principio de diferencia. En alguna medida, cualquier procedimiento es necesariamente *ad hoc.* Aun así, tenemos derecho a alegar, en algún

punto, consideraciones prácticas, ya que la capacidad de los argumentos filosóficos, o de otro tipo, para trazar discriminaciones más definidas se agotará tarde o temprano. Supongo que las personas que se encuentran en la posición original comprenden estas cuestiones y que, en consecuencia, juzgarán el principio de diferencia en comparación con las otras alternativas.[17]

La teoría de la justicia como imparcialidad juzga entonces al sistema social, en la medida de lo posible, desde la posición de la igualdad en la ciudadanía y de los diversos niveles de ingreso y riqueza. Sin embargo, a veces puede ser necesario tomar en cuenta otras posiciones. Si, por ejemplo, existen derechos básicos desiguales fundados en características naturales fijas, estas desigualdades determinarán posiciones pertinentes. Dado que estas características no pueden ser modificadas, las posiciones que definen contarán como lugares iniciales en la estructura básica. Las distinciones basadas en el sexo son de este tipo, así como las que dependen de la raza y la cultura. Así, pues, si por ejemplo, los hombres resultan favorecidos en la asignación de derechos básicos, esta desigualdad estaría justificada por el principio de diferencia (en su interpretación general) sólo si fuera en beneficio de las mujeres y aceptable desde su punto de vista. Condiciones análogas se aplican para la justificación del sistema de castas, o de las desigualdades étnicas y raciales (§ 39). Tales desigualdades multiplican las posiciones pertinentes y complican la aplicación de los dos principios. Por otro lado, estas desigualdades rara vez o nunca producen ventajas, para los menos favorecidos, y por tanto, en una sociedad justa, normalmente bastará el menor número de posiciones pertinentes.

Ahora bien, es esencial que los juicios formulados desde el punto de vista de las posiciones pertinentes sobrepasen a las demandas que tendemos a presentar en situaciones más particulares. No todos se beneficiarán siempre de lo que exigen los dos principios, si pensamos en las personas por sus posiciones más específicas. Y, a menos que tenga prioridad el punto de vista de las posiciones pertinentes, habrá un caos de demandas competitivas. Así, los dos principios expresan, en efecto, un acuerdo para ordenar nuestros intereses dando un valor especial a algunos de ellos. Por ejemplo, las personas que pertenecen a una industria determinada encuentran a menudo que el libre comercio es contrario a sus intereses. Quizá esta industria no puede prosperar sin la ayuda de aranceles y de otras restricciones. Pero si desde el punto de vista de la igualdad ciudadana o de los menos favorecidos es deseable el libre comercio, éste se justifica aunque temporalmente se vean perjudicados intereses más específicos, ya que de antemano habremos de estar de acuerdo con los principios de justicia y su aplicación congruente desde el punto de vista de ciertas posiciones. No existe ninguna manera de garantizar en todo momento la protección de todos los intereses, una vez que la situación

de los representantes se ha definido más estrechamente. Habiendo reconocido ciertos principios y cierto modo de aplicarlos, estamos obligados a aceptar las consecuencias. Esto no quiere decir, por supuesto, que se deba permitir que los rigores del libre comercio se desencadenen, sino que los acuerdos para suavizarlos habrán de ser considerados desde una punto de vista general apropiado.

Las posiciones sociales correspondientes especifican, entonces, el punto de vista general desde el cual habrán de aplicarse los dos principios de justicia a la estructura básica. De este modo, se toman en cuenta los intereses de todos, ya que cada persona es un ciudadano igual y todos tienen un lugar en la distribución del ingreso y la riqueza o en las diversas características naturales fijas sobre las que se basan las distinciones. Para tener una teoría coherente de la justicia social es necesaria alguna selección de las posiciones relevantes, y las que resulten escogidas deberán estar de acuerdo con sus primeros principios. Al seleccionar los llamados puntos de partida se cumple la idea de mitigar los efectos de los accidentes naturales y de las circunstancias sociales. Nadie habrá de beneficiarse de estas contingencias, salvo cuando esto redunde en el bienestar de los demás.

17. La tendencia a la igualdad

Me gustaría concluir esta exposición de los dos principios explicando el sentido en que expresan una concepción igualitaria de la justicia. Quisiera, igualmente, anticiparme a la objeción de que el principio de la justa igualdad de oportunidades conduce a una endurecida sociedad meritocrática. Con objeto de allanar el camino para hacerlo, destacaré varios aspectos de la concepción de la justicia que he presentado.

Primeramente podemos observar que el principio de diferencia da algún valor a las consideraciones particularizadas por el principio de compensación. Este principio afirma que las desigualdades inmerecidas requieren una compensación; y dado que las desigualdades de nacimiento y de dotes naturales son inmerecidas, habrán de ser compensadas de algún modo.[18] Así, el principio sostiene que con objeto de tratar igualmente a todas las personas y de proporcionar una auténtica igualdad de oportunidades, la sociedad tendrá que dar mayor atención a quienes tienen menos dones naturales y a quienes han nacido en las posiciones sociales menos favorables. La idea es compensar las desventajas contingentes en dirección hacia la igualdad. Conforme a este principio podrían aplicarse mayores recursos para la educación de los menos inteligentes que para la de los más dotados, al menos durante ciertos periodos de su vida, por ejemplo, los primeros años escolares.

Ahora bien, que yo sepa, nadie ha propuesto el principio de compensación como el único criterio de la justicia, ni como el objetivo único del orden social. Es muy probable que, como la mayoría de estos principios, sea sólo un principio *prima facie* que deba ser ponderado en comparación con otros. Por ejemplo, con los principios del mejoramiento del nivel medio de vida o de la promoción del bien común.[19] Pero, sean cuales fueren los otros principios que mantenemos, deberán tomarse en cuenta las demandas de la compensación. Se piensa que representa uno de los elementos de nuestra concepción de la justicia. Ahora bien, por supuesto que el principio de diferencia no es el principio de compensación y no exige que la sociedad trate de nivelar las desventajas como si se esperara que todos fueran a competir sobre una base equitativa en la misma carrera. Pero el principio de diferencia asignaría recursos, digamos en la educación, de modo que mejoraría las expectativas a largo plazo de los menos favorecidos. Si este fin se alcanza dando más atención a los mejor dotados, entonces, es permisible, pero de otra manera no lo es. Y al tomar esta decisión, el valor de la educación no deberá ser medido únicamente en términos de eficiencia económica y bienestar social. Del mismo modo es igual o más importante, el papel que desempeña la educación al capacitar a una persona para disfrutar la cultura de su sociedad y para tomar parte en sus asuntos, proporcionando de este modo a cada individuo un sentido seguro de su propia valía.

Así, aunque el principio de diferencia no sea igual al de compensación, alcanza algunos de los objetivos de este último. Transforma de tal modo los fines de la estructura básica que el esquema total de las instituciones no subraya ya la eficiencia social y los valores tecnocráticos. El principio de diferencia representa, en efecto, el acuerdo de considerar la distribución de talentos naturales, en ciertos aspectos, como un acervo común, y de participar en los beneficios de esta distribución, cualesquiera que sean. Aquellos que han sido favorecidos por la naturaleza, quienesquiera que sean, pueden obtener provecho de su buena suerte sólo en la medida en que mejoren la situación de los no favorecidos. Los favorecidos por la naturaleza no podrán obtener ganancia por el mero hecho de estar más dotados, sino solamente para cubrir los costos de su entrenamiento y educación y para usar sus dones de manera que también ayuden a los menos afortunados. Nadie merece una mayor capacidad natural ni tampoco un lugar inicial más favorable en la sociedad. Sin embargo, esto no es razón, por supuesto, para eliminar estas distinciones. Hay otra manera de hacerles frente. Más bien, lo que es posible es configurar la estructura básica de modo tal que estas contingencias funcionen en favor de los menos afortunados. Nos vemos así conducidos al principio de diferencia si queremos continuar el sistema social de manera que nadie obtenga beneficios o pérdidas debidos a su lugar arbitrario en la distribución de dones naturales o a su posición inicial en la sociedad, sin haber dado o recibido a cambio ventajas

compensatorias.

A la luz de estas observaciones podemos rechazar la afirmación de que la ordenación de las instituciones siempre es defectuosa, ya que la distribución de los talentos naturales y las contingencias de la circunstancia social son injustas, y que esta injusticia se trasmite inevitablemente a los acuerdos humanos. Esta reflexión es presentada en ocasiones como excusa para tolerar la injusticia, como si el negarse a aceptar la injusticia fuera comparable con la incapacidad de aceptar la muerte. La distribución natural no es ni justa ni injusta, como tampoco es injusto que las personas nazcan en una determinada posición social. Éstos son hechos meramente naturales. Lo que puede ser justo o injusto es el modo en que las instituciones actúan respecto a estos hechos. Las sociedades aristocráticas y de castas son injustas porque hacen de estas contingencias el fundamento adscriptivo para pertenecer a clases sociales más o menos cerradas y privilegiadas. La estructura básica de estas sociedades incorpora la arbitrariedad de la naturaleza. Sin embargo, no es necesario que los hombres se sometan a estas contingencias. El sistema social no es un orden inmodificable colocado más allá del control de los hombres, sino un patrón de la acción humana. En la justicia como imparcialidad los hombres convienen en compartir el destino común. Al formar sus instituciones deciden aprovechar los accidentes de la naturaleza y las circunstancias sociales sólo cuando el hacerlo sea para el beneficio común. Los dos principios son una manera equitativa de afrontar las arbitrariedades de la fortuna, y las instituciones que los satisfacen son justas, aunque en otros aspectos sean seguramente imperfectas.

Un punto ulterior es que el principio de diferencia expresa una concepción de reciprocidad. Es un principio de beneficio mutuo. A primera vista pudiera parecer, sin embargo, que estuviese inequitativamente predispuesto en pro de los menos favorecidos. A fin de analizar esta cuestión de un modo intuitivo, supongamos en aras de la simplicidad, que existen solamente dos grupos en la sociedad, uno notoriamente más afortunado que el otro. Dadas las restricciones usuales (definidas por la prioridad del primer principio y de la justa igualdad de oportunidades), la sociedad podría maximizar las expectativas de uno u otro grupo, pero no de ambos, ya que únicamente podemos maximizar con respecto a un objetivo al mismo tiempo. Parece claro que la sociedad no debería hacer lo que pudiera en favor de aquellos que inicialmente están más aventajados; así, si rechazamos el principio de diferencia hemos de preferir maximizar un valor que sea aproximadamente la media de las dos expectativas. Empero, al dar algún valor a los más afortunados, estamos valorando por sí mismas a las ganancias de aquellos a quienes ya las contingencias naturales y sociales han favorecido más. Nadie tenía originalmente un derecho a ser beneficiado de este modo, y por eso, el maximizar un valor medio equilibrado es, por así decirlo, favorecer doblemente a los más afortunados.

Así, cuando los más aventajados vean esta cuestión desde un punto de vista general, reconocerán que el bienestar de todos depende de un esquema de cooperación social sin el cual nadie podría tener una vida satisfactoria; reconocerán también que sólo si los términos del esquema son razonables, podrán esperar la cooperación voluntaria de todos. Por eso se consideran a sí mismos ya compensados, en cierta medida, por ventajas a las cuales nadie (ni siquiera ellos) tenía previamente derecho. Renuncian a la idea de maximizar un valor medio equilibrado y consideran el principio de diferencia como una base equitativa para regular la estructura básica.

Podría objetarse que aquellos que están mejor situados merecen las mayores ventajas que pudieran adquirir para sí bajo otros esquemas de cooperación, ya sea que las obtengan en formas que beneficien a los otros o no. Ahora bien, es verdad que dado un sistema justo de cooperación como marco de reglas públicas, y las expectativas creadas por él, aquellos que, con el propósito de mejorar su condición, hayan hecho lo que el sistema anuncia que recompensará, están facultados a ver satisfechas sus expectativas. En este sentido los más afortunados tienen derecho a su mejor situación; sus demandas son expectativas legítimas establecidas por las instituciones sociales y la comunidad está obligada a satisfacerlas. Pero este sentido de lo merecido es el de lo otorgado. Presupone la existencia de un esquema cooperativo que funciona y nada tiene que ver con el problema de si el esquema mismo habrá de ser diseñado de acuerdo con el principio de diferencia o con algún otro criterio (§ 48).

Es, pues, incorrecto que los individuos con mayores dones naturales y con el carácter superior que ha hecho posible su desarrollo, tengan derecho a un esquema cooperativo que les permita obtener aún más beneficios en formas que no contribuyan al beneficio de los demás. No merecemos el lugar que tenemos en la distribución de dones naturales, como tampoco nuestra posición inicial en la sociedad. Igualmente, problemático es el que merezcamos el carácter superior que nos permite hacer el esfuerzo por cultivar nuestras capacidades, ya que tal carácter depende, en buena parte, de condiciones familiares y sociales afortunadas en la niñez, por las cuales nadie puede atribuirse mérito alguno. La noción de mérito no puede aplicarse aquí. Cierto es que los más aventajados tienen un derecho a sus dones naturales al igual que lo tiene cualquier otro; este derecho está comprendido por el primer principio, precisamente por la libertad básica que protege la integridad de la persona. Así, los más aventajados tienen derecho a todo aquello que puedan adquirir conforme a las reglas de un sistema equitativo de cooperación social. Nuestro problema es cómo habrá de diseñarse este esquema que es la estructura básica de la sociedad. Desde un punto de vista de sentido común, parece que el principio de diferencia es aceptable tanto para los más aventajados como para los menos. Por supuesto que nada de esto es, estrictamente hablando, un argumento a favor del

principio, ya que en una teoría contractualista los argumentos se construyen a partir del punto de vista de la posición original. Sin embargo, estas consideraciones intuitivas ayudan a clarificar el principio y el sentido en el cual es igualitario.

Ya antes hice notar (§ 13) que una sociedad debería tratar de evitar el área en la cual las contribuciones marginales de los mejor situados son negativas para el bienestar de los menos favorecidos. Debería funcionar únicamente en la parte ascendente de la curva de la contribución (incluyendo, por supuesto, el máximo). En este segmento de la curva se satisface siempre el criterio del beneficio mutuo. Más aún, existe un sentido natural en el cual se logra la armonía de los intereses sociales; las personas representativas no obtienen ganancias a expensas de otras ya que sólo se permiten ventajas recíprocas. Ciertamente que la forma e inclinación de la curva de contribución está determinada, al menos en parte, por la lotería de los dones naturales y, en esa medida, no es justa ni injusta. Pero supóngase que pensamos que la línea de 45° representa el ideal de una armonía perfecta de intereses; de acuerdo con esta curva de contribución (en este caso una línea recta) todos ganan por igual. Entonces, parece que la realización congruente de los dos principios de justicia tiende a elevar la curva más cerca del ideal de una armonía perfecta de intereses. Una vez que la sociedad va más allá del máximo, moviéndose a lo largo de la parte descendente la curva, la armonía de los intereses deja de existir. En la medida en que los más favorecidos ganan, los menos aventajados pierden y viceversa. Así, con el objeto de realizar el ideal de la armonía de intereses en los términos que nos ha dado la naturaleza y de satisfacer el criterio del beneficio mutuo, debemos permanecer en el área de las contribuciones positivas.

Un mérito adicional del principio de diferencia es que ofrece una interpretación del principio de fraternidad. En comparación con la libertad y la igualdad, la idea de la fraternidad ha tenido un lugar menos importante dentro de la teoría democrática. Se ha pensado que no es un concepto específicamente político y que por sí mismo no define ninguno de los derechos democráticos, sino que más bien transmite ciertas actitudes teóricas y formas de conducta sin las cuales perderíamos de vista los valores expresados por estos derechos.[20] O, en estrecha relación con esto, se sostiene que la fraternidad representa cierta igualdad en la estimación social que se manifiesta en diversas convenciones públicas y en la ausencia de hábitos de deferencia y servilismo.[21] Es indudable que la fraternidad implica todas estas cosas, así como un sentido de amistad cívica y de solidaridad moral, pero entendida de esta manera no expresa ninguna exigencia definida. Tenemos que encontrar aún un principio de justicia que corresponda a la idea subyacente. Sin embargo, el principio de diferencia parece corresponder al significado natural de fraternidad: a saber, a la idea de no querer tener mayores ventajas a menos que esto sea en beneficio de quienes están peor situados. La familia, según su

concepción ideal, y a veces en la práctica, es un lugar en el que se rechaza el principio de maximizar la suma de beneficios. En general, los miembros de una familia no desean beneficiarse a menos que puedan hacerlo de manera que promuevan el interés del resto. Ahora bien, el querer actuar según el principio de diferencia tiene precisamente esta consecuencia. Aquellos que se encuentran en mejores circunstancias están dispuestos a tener mayores ventajas únicamente bajo un esquema según el cual esto funcione para beneficio de los menos afortunados.

A veces se piensa que el ideal de fraternidad abarca lazos sentimentales que resulta irreal esperar que se den entre los miembros de la sociedad, lo cual es seguramente una razón adicional para el relativo descuido con el que se le ha tratado en la teoría democrática. Algunos han creído que no le corresponde ningún lugar apropiado en las cuestiones políticas. Empero, si se le interpreta incorporando las exigencias del principio de diferencia, no es una concepción impracticable. Parece que las instituciones y programas políticos en cuya justicia tenemos más confianza satisfacen sus demandas, al menos en el sentido de que las desigualdades permitidas por ellas contribuyen al bienestar de los menos favorecidos. En todo caso en el capítulo V trataré de exponerlo. Entonces, según esta interpretación, el principio de fraternidad resulta una pauta perfectamente realizable. Una vez aceptado, podemos asociar las tradicionales ideas de libertad, igualdad y fraternidad con la interpretación democrática de los dos principios del siguiente modo: la libertad corresponde al primer principio, la igualdad a la idea de igualdad en el primer principio junto con la justa igualdad de oportunidades, y la fraternidad al principio de diferencia. De esta manera hemos encontrado un lugar para la concepción de la fraternidad dentro de la interpretación democrática de los dos principios, habiendo visto que impone exigencias muy definidas a la estructura básica de la sociedad. Aunque no deberían olvidarse los otros aspectos de la fraternidad, el principio de diferencia expresa un significado fundamental desde el punto de vista de la justicia social.

A la luz de las observaciones precedentes parece evidente que la interpretación democrática de los dos principios no conducirá a una sociedad meritocrática.[22] Esta forma de orden social obedece al principio de que las carreras están abiertas a las capacidades y utiliza la igualdad de oportunidades como modo de liberar las energías de los hombres en la consecución de la prosperidad económica y del dominio político. Existe una notoria disparidad entre las clases altas y las bajas, tanto en los medios de vida como en los derechos y privilegios respecto a la autoridad organizadora. La cultura de los estratos más bajos se empobrece, en tanto que la de la "élite" gobernante y tecnocrática tiene una base segura en el servicio de los fines nacionales de poder y riqueza. La igualdad de oportunidades significa tener la misma oportunidad de dejar atrás a los

menos afortunados en la lucha personal por alcanzar influencia y posición social.[23] Así, una sociedad meritocrática constituye un peligro para otras interpretaciones de los principios de justicia, aunque no lo es para la concepción democrática, ya que, como lo acabamos de ver, el principio de diferencia transforma, de manera fundamental, los objetivos de la sociedad. Esta consecuencia es aún más obvia una vez que advertimos que cuando es necesario tenemos que tomar en cuenta el bien primario esencial del respeto por sí mismo y el hecho de que una sociedad bien ordenada es una unión social de uniones sociales (§ 79). De aquí se deduce que se debe tratar de que los menos favorecidos tengan confianza en el sentido de su propia valía, lo cual limita las formas de jerarquía y los grados de desigualdad permitidos por la justicia. Así, por ejemplo, los recursos para la educación no se asignarán única ni necesariamente, de acuerdo con lo que previsiblemente puedan rendir como capacidades productivas, sino de acuerdo también al valor que tengan como medios que enriquecen la vida personal y social de los ciudadanos, incluyendo aquí a los menos favorecidos. En la medida en que una sociedad progresa, esta última consideración se vuelve cada vez más importante.

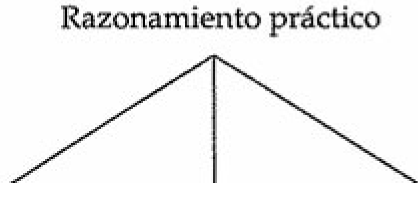
Estas observaciones deberán bastar para esbozar la concepción de la justicia social que expresan los dos principios para las instituciones. Antes de ocuparme de los principios para los individuos deberá mencionar otra cuestión adicional. Hasta ahora he supuesto que la distribución de los dones naturales es un hecho de la naturaleza, sin hacer ningún intento por cambiarlo y ni siquiera por tomarlo en cuenta. Sin embargo, en alguna medida esta distribución es susceptible de verse afectada por el sistema social. Un sistema de castas, por ejemplo, tiende a dividir a la sociedad en poblaciones biológicamente separadas, en tanto que una sociedad abierta favorece la más amplia variedad genética.[24] Por lo demás, es posible adoptar políticas eugenéticas de modo más o menos explícito. No me ocuparé de cuestiones de eugenesia, y me limitaré solamente a las preocupaciones tradicionales de la justicia social. A pesar de ello, debemos notar que, en general, el proponer políticas que reducen las capacidades de otros no constituye una ventaja para los menos afortunados sino que, al aceptar el principio de diferencia, verán las mayores capacidades como un capital social que habrá de usarse para beneficio común. No obstante, el tener mayores dones naturales será también en interés de cada uno. Esto le ayudará a llevar a cabo su plan de vida preferido. Por tanto, en la posición original, las partes querrán asegurar para sus descendientes la mejor dotación genética (suponiendo que las suyas son fijas). La ejecución de políticas razonables a este respecto es algo que las generaciones posteriores deben a las anteriores, por lo que se trata de una cuestión entre generaciones. Así, con el tiempo, la sociedad tiene que tomar medidas para conservar, al menos, el nivel general de las capacidades naturales y prevenir la difusión de defectos serios. Estas medidas habrán de ser regidas por principios que las

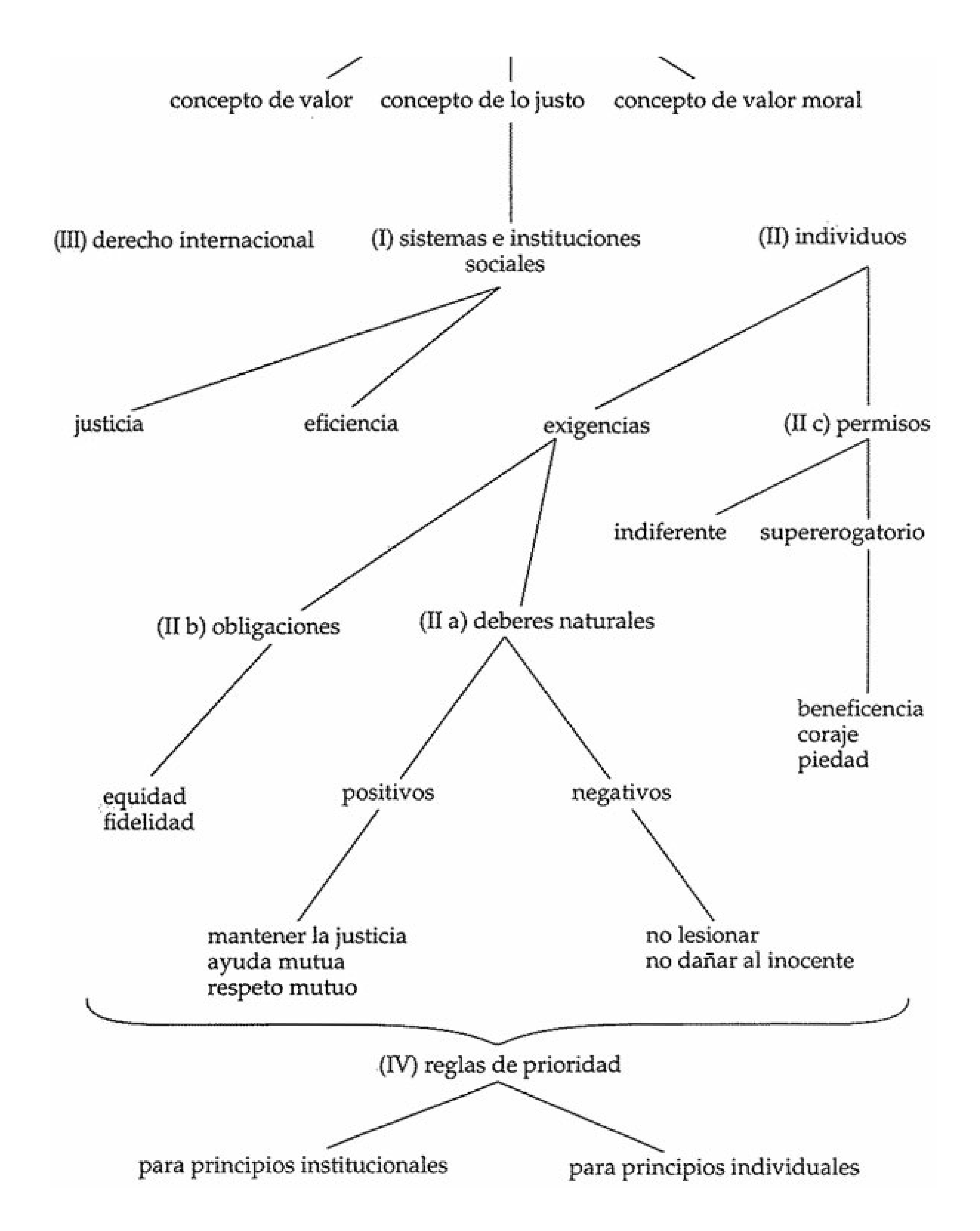
partes estén dispuestas a aceptar por el bien de sus sucesores. Menciono este tema difícil y especulativo para indicar, una vez más, la manera en que el principio de diferencia puede transformar los problemas de la justicia social. En caso de que hubiera un límite superior de las capacidades, podríamos sospechar que a la larga alcanzaríamos una sociedad con el mayor grado de igual libertad, cuyos miembros disfrutaran de los mayores dones iguales. Pero no desarrollaré más estas ideas.

18. Principios para las personas: el principio de imparcialidad

Hasta ahora me he ocupado en la discusión de los principios que se aplican a las instituciones o, más exactamente, a la estructura básica de la sociedad. Es obvio, sin embargo, que tendrán que escogerse también principios de otro tipo, ya que una teoría completa de lo justo incluye también principios para las personas. De hecho, como lo indica el diagrama adjunto, se necesitan además principios para el derecho internacional y, por supuesto, reglas de prioridad que asignen valores en caso de conflicto entre principios. De los principios para el derecho internacional me ocuparé superficialmente (§ 58), y tampoco intentaré un tratamiento sistemático de los principios para las personas. Sin embargo, ciertos principios de este tipo son una parte esencial de cualquier teoría de la justicia. En esta sección y en la siguiente se explicará el significado de varios de esos principios aun cuando se posponga para más adelante el examen de las razones para escogerlos (§§ 51-52).

El diagrama siguiente es puramente esquemático y no pretende sugerir que los principios asociados con los conceptos situados en la parte inferior se hayan deducido de los colocados en la parte superior. El diagrama simplemente indica las clases de principios que es necesario escoger antes de contar con una concepción completa de lo justo. Los números romanos expresan el orden en que los diversos tipos de principios deberán ser reconocidos en la posición original. Así, primero tendrá que haber un acuerdo acerca de los principios para la estructura básica de la sociedad, después sobre los principios para los individuos, seguidos de los relativos al derecho internacional. Por último, se adoptarán las reglas de prioridad, aunque se podrán escoger tentativamente antes, sometiéndolas a posteriores revisiones.





Ahora bien, el orden en que se escojan los principios plantea una serie de cuestiones que pasaré por alto. Lo importante es que los diversos principios se adopten en una secuencia definida; las razones para esta ordenación están conectadas con las partes más difíciles de la teoría de la justicia. Un ejemplo: si bien se podrían escoger muchos de los

deberes naturales antes que los de la estructura básica sin cambiar esencialmente los principios en cada caso, la secuencia reflejaría el hecho de que las obligaciones presuponen principios para las formas sociales. Y algunos deberes naturales también presuponen tales principios, por ejemplo, el deber de apoyar las instituciones justas. Por esta razón parece más sencillo adoptar los principios para las personas después de los de la estructura básica. El hecho de que los principios para las instituciones se escojan primero muestra la naturaleza social de la virtud de la justicia y su íntima conexión con las prácticas sociales, tan a menudo advertida por los idealistas. Cuando Bradley dice que el individuo es una mera abstracción, se le puede interpretar, sin mucha distorsión, diciendo que las obligaciones y deberes de una persona presuponen una concepción moral de las instituciones y, por tanto, que el contenido de las instituciones justas tendrá que ser definido antes de establecer las exigencias para los individuos.[25] Y esto quiere decir que, en la mayoría de los casos, los principios para los deberes y obligaciones deberán establecerse después de los relativos a la estructura básica.

Por tanto, para establecer una concepción completa de lo justo, las partes en la posición original habrán de escoger, en un orden definido, no sólo una concepción de la justicia, sino también principios para cada uno de los conceptos básicos subsumidos bajo el concepto de lo justo. Yo supongo que estos conceptos son relativamente pocos y que tienen determinadas relaciones entre sí.

Así, además de los principios para las instituciones deberá haber un acuerdo sobre los principios para nociones tales como equidad y fidelidad, respeto mutuo y beneficencia, tal como se aplican a los individuos, y también sobre los principios para la conducta de los Estados. La idea intuitiva es ésta: el concepto de que algo es justo, equitativo o beneficioso, puede ser remplazado por el de estar de acuerdo con los principios que en la situación original serían reconocidos como los aplicables a asuntos de su clase. No interpreto este concepto de lo justo en el sentido de ofrecer un análisis del significado del término "justo" tal y como normalmente se usa en contextos morales. No pretende ser un análisis, en el sentido tradicional, del concepto de lo justo. Por el contrario, la noción más amplia de justicia como imparcialidad ha de ser entendida como un remplazo de las concepciones existentes. No hay necesidad de decir que se da una igualdad de significado entre la palabra "justo" (y sus derivados) en su uso ordinario y las locuciones más elaboradas que se necesitan para expresar este concepto contractual ideal de lo justo. Para nuestros propósitos aquí acepto el punto de vista de que un análisis adecuado es mejor comprendido si nos proporciona un sustituto satisfactorio que satisfaga ciertos deseos, evitando al mismo tiempo oscuridades y confusiones. En otras palabras, explicación es eliminación: empezamos con un concepto cuya expresión es de algún modo problemática, aunque sirve para ciertos fines a los que no podemos renunciar. Una

explicación alcanza estos fines por otros medios relativamente libres de dificultades.[26] Así, si la teoría de la justicia como imparcialidad, o más generalmente, de lo justo como imparcialidad, corresponde a nuestros juicios meditados en un equilibrio reflexivo, y si nos permite decir todo aquello que tras un cuidadoso examen queremos decir, entonces nos proporciona una manera de eliminar frases usuales en favor de otras expresiones. En este sentido puede decirse que la justicia como imparcialidad y lo justo como imparcialidad proporcionan una definición o explicación de los conceptos de la justicia y de lo justo.

Me ocuparé ahora de uno de los principios que se aplican a los individuos: el principio de imparcialidad. Trataré de usar este principio para dar cuenta de todas las exigencias que son obligaciones y además son distintas de los deberes naturales. El principio mantiene que a una persona debe exigírsele que cumpla con su papel y como lo definen las reglas de una institución, sólo si se satisfacen dos condiciones: primera, que la institución sea justa (o equitativa), esto es, que satisfaga los dos principios de la justicia; y segundo, que se acepten voluntariamente los beneficios del acuerdo o que se saque provecho de las oportunidades que ofrece para promover los propios intereses. La idea básica es que cuando un número de personas se comprometen en una empresa cooperativa, mutuamente ventajosa y conforme a reglas, restringiendo por tanto su libertad en la medida en que sea necesario para que se produzcan ventajas para todos, entonces aquellos que se han sometido a estas restricciones tienen derecho a una aceptación semejante por parte de aquellos que se benefician de tal sumisión.[27] No está permitido obtener ganancias del trabajo cooperativo de los demás sin haber cumplido con nuestra parte proporcional. Los dos principios de la justicia definen lo que es una porción equitativa en el caso de las instituciones que pertenecen a la estructura básica. Así, si estos acuerdos son justos, cada persona recibe una porción equitativa cuando todos cumplen con su parte.

Ahora bien, por definición las exigencias especificadas por el principio de imparcialidad son las obligaciones. Todas las obligaciones nacen de ese modo. Sin embargo, es importante advertir que el principio de imparcialidad tiene dos partes; la primera establece que las instituciones o prácticas en cuestión tienen que ser justas, la segunda caracteriza los actos voluntarios requeridos. La primera parte formula las condiciones necesarias para que estos actos voluntarios den origen a obligaciones. Conforme al principio de imparcialidad no es posible estar obligado por instituciones injustas o, en todo caso, por instituciones que excedan los límites de la injusticia tolerable (hasta ahora indefinidos). En particular, no es posible tener obligaciones ante formas de gobierno autocráticas y arbitrarias. En tales casos no existe el trasfondo necesario para que surjan obligaciones consensuales u otros actos, aunque se expresen así. Los vínculos

obligatorios presuponen instituciones justas o, al menos, que sean razonablemente justas, dadas las circunstancias. Por tanto, es un error argumentar en contra de la justicia como imparcialidad y de las teorías contractualistas en general, diciendo que tienen como consecuencia el que los ciudadanos queden obligados por regímenes injustos que obtienen su consentimiento por medio de la coerción o que consiguen su aceptación tácita por medios más sutiles. En especial es Locke quien ha sido objeto de estas críticas equivocadas, las cuales pasan por alto la necesidad de ciertas condiciones subyacentes.[28]

Existen varios rasgos característicos de las obligaciones que las distinguen de otras exigencias morales. Entre otras cosas, surgen como resultado de nuestros actos voluntarios: estos actos pueden consistir en compromisos expresos o tácitos, tales como los contratos y las promesas; pero pueden no serlo, como en el caso de la aceptación de beneficios. Además, el contenido de las obligaciones está siempre definido por una institución o práctica cuyas reglas especifican lo que se debe hacer. Y, por último, las obligaciones se dan normalmente frente a individuos definidos, es decir, aquellos que cooperan conjuntamente para mantener el acuerdo en cuestión.[29] Consideremos como ejemplo ilustrativo de estas características el acto político de participar como candidato y de (en caso de tener éxito) ocupar un puesto público en un régimen constitucional. Este acto da origen a la obligación de cumplir los deberes del cargo, y estos deberes determinan el contenido de la obligación. Aquí me refiero a los deberes no como deberes morales sino como tareas y responsabilidades asignadas a ciertos puestos institucionales. No obstante, puede ocurrir que una persona tenga una razón moral (basada en un principio moral) para cumplir estos deberes, como cuando una persona está obligada a hacerlo por el principio de imparcialidad. También cuando uno ocupa un puesto público está obligado ante sus conciudadanos, cuya confianza ha buscado y con quienes está cooperando en la tarea de poner en marcha una sociedad democrática. Igualmente, asumimos responsabilidades al contraer matrimonio, así como cuando aceptamos puestos con autoridad judicial, administrativa o de otra clase. Adquirimos obligaciones mediante promesas y acuerdos tácitos, e incluso cuando participamos en un juego adquirimos la obligación de jugar conforme a las reglas y con espíritu deportivo.

Creo que todas estas obligaciones están cubiertas por el principio de imparcialidad. Existen, sin embargo, dos casos importantes que son algo problemáticos: el de la obligación política tal y como se aplica al ciudadano medio, más que a quienes desempeñan un cargo, y la obligación de mantener las promesas. En el primer caso no está claro cuál es la acción obligatoria requerida ni quién la ha ejecutado. No creo que exista, estrictamente hablando, una obligación política para los ciudadanos en general. En el segundo caso es necesaria una explicación acerca de cómo surgen las obligaciones fiduciarias por aprovechar una práctica justa. Necesitamos examinar en este caso la

naturaleza de la práctica pertinente. Estos asuntos los discutiré en otro lugar (§§ 51-52).

19. Principios para las personas: los deberes naturales

Mientras que el principio de imparcialidad examina todas las obligaciones existen muchos deberes naturales positivos y negativos. No intentaré colocarlos a todos bajo un principio. Admito que esta falta de unidad hace correr el riesgo de poner demasiado énfasis en las reglas de prioridad; no obstante tendré que dejar de lado esta dificultad. Los siguientes son ejemplos de deberes naturales: el deber de ayudar a otro cuando lo necesita o está en peligro, siempre y cuando se pueda hacerlo sin riesgo o pérdida excesivos; el deber de no dañar o perjudicar a otro; el deber de no causar sufrimiento innecesario. El primero de estos deberes, el de ayuda mutua, es un deber positivo en tanto que es el deber de hacer algo bueno por otro, mientras que los dos últimos son negativos en tanto que nos exigen no hacer algo que sea malo. La distinción entre deberes positivos y negativos es en muchos casos intuitivamente clara, aunque a menudo es difícil. No pondré mayor énfasis en ella. La distinción es importante únicamente en conexión con el problema de la prioridad, ya que parece plausible sostener que, cuando es clara, los deberes negativos tienen más valor que los positivos. Sin embargo, por ahora no me ocuparé más de esta cuestión.

Ahora bien, en contraste con las obligaciones, lo característico de los deberes naturales es que se nos aplican con independencia de nuestros actos voluntarios. Más aún, no guardan ninguna conexión necesaria con las instituciones o prácticas sociales; en general, su contenido no viene definido por las reglas de estos acuerdos. Tenemos, por ejemplo, un deber natural de no ser crueles, y un deber de ayudar al prójimo, ya sea que nos hayamos comprometidos a estas acciones o no. No nos sirve como defensa o como excusa el decir que no hemos prometido no ser crueles o vengativos, o ayudar a los demás. De hecho, por ejemplo una promesa de no matar, normalmente sería redundante hasta lo ridículo, y sería erróneo sugerir que establece una exigencia moral que no existía antes. Si acaso, una promesa tal tendría sentido, únicamente cuando por razones especiales se tiene derecho a matar, por ejemplo, quizá en una guerra justa. Otra característica de los deberes naturales es que se dan entre las personas con independencia de sus relaciones institucionales; surgen entre todos los hombres considerados como personas morales iguales. En este sentido los deberes naturales se deben no sólo a individuos definidos, digamos a aquellos que cooperan conjuntamente en una configuración social particular, sino a las personas en general. Es esta característica específica la que sugiere lo adecuado del adjetivo "natural". Una de las finalidades del

derecho internacional es asegurar el reconocimiento de estos deberes en la conducta de los Estados. Esto tiene especial importancia para la restricción de los medios empleados en la guerra, suponiendo que, en ciertas circunstancias, las guerras en defensa propia estuviesen justificadas (§ 58).

Desde el punto de vista de la justicia como imparcialidad un deber natural básico es el deber de justicia. Este deber nos exige apoyar y obedecer a las instituciones justas existentes que nos son aplicables. Nos constriñe también a promover acuerdos justos aún no establecidos, al menos cuando esto pueda hacerse sin demasiado costo para nosotros. Así, si la estructura básica de la sociedad es justa, o todo lo justa que es razonable esperar según las circunstancias, todos tienen el deber natural de cumplir con su parte conforme al esquema existente. Todos están vinculados a estas instituciones con independencia de sus actos, ejecutivos o de otro tipo. Así, aun cuando los principios del deber natural se deriven de un punto de vista contractual, no presuponen un acto de asentimiento, ni expreso ni tácito, más aún, ni siquiera presupone un acto voluntario para poder aplicarlos. Estos principios para las personas, así como los principios para las instituciones, son aquellos que serían reconocidos en la posición original. Estos principios son concebidos como el resultado de un convenio hipotético. Si su formulación muestra que ninguna acción vinculatoria, sea consensual o de otro tipo, es un presupuesto de su aplicabilidad, entonces se aplican incondicionalmente. La razón por la cual las obligaciones dependen de los actos voluntarios viene dada por la segunda parte del principio de imparcialidad que enuncia esta condición. Esto nada tiene que ver con la naturaleza contractual de la justicia como imparcialidad.[30] De hecho, una vez que se tiene el conjunto completo de principios y una concepción compacta de lo justo, entonces podemos olvidarnos de la concepción de la posición original y aplicar estos principios como aplicaríamos cualesquiera otros.

No hay nada incongruente, ni siquiera sorprendente, en el hecho de que la justicia como imparcialidad permita principios incondicionados. Basta con mostrar que las partes en la posición original estarían dispuestas a convenir respecto a principios que definieran los deberes naturales, los cuales una vez formulados se considerarían incondicionados. Debemos notar que, ya que el principio de imparcialidad puede establecer un vínculo respecto a los acuerdos justos existentes, las obligaciones cubiertas por él pueden apoyar una obligación ya existente que se derive del deber natural de justicia. Así, una persona puede tener tanto un deber natural como una obligación de obedecer una institución y de cumplir con su parte. Lo que hay que observar aquí es que existen diversas maneras a través de las cuales podemos vincularnos a las instituciones políticas. La mayoría de las veces el deber natural de justicia es el más fundamental, ya que en general obliga a los ciudadanos y no requiere ningún acto voluntario para ser

aplicable. Por otra parte, el principio de imparcialidad obliga sólo a aquellos que asumen un puesto político o a aquellos que estando mejor situados, han promovido sus intereses dentro del sistema. Existe, entonces, otro sistema de *noblesse oblige:* es decir, que aquellos más privilegiados están sujetos a adquirir obligaciones que los vinculen aún más estrechamente a un sistema justo.

Sobre el otro tipo de principios para las personas diré muy poco ya que, aun cuando los permisos no son una clase poco importante de acciones, tengo que limitar la discusión a la teoría de la justicia social. Puede observarse de todos modos que una vez que se han escogido todos los principios que definen exigencias, ya no son necesarios nuevos reconocimientos para definir los permisos. Esto es así ya que los permisos son aquellos actos que tenemos libertad de hacer o no hacer, los que no violan ninguna obligación o deber natural. Al estudiar los permisos desearía destacar aquellos que son significativos desde un punto de vista moral y explicar su relación con los deberes y las obligaciones. Muchas de esas acciones son moralmente indiferentes o triviales. Sin embargo, entre los permisos está la interesante clase de las acciones supererogatorias. Estas acciones son actos de benevolencia y piedad, de heroísmo y autosacrificio. Es bueno hacer estas acciones aunque no sea nuestro deber ni nuestra obligación. Los actos supererogatorios no se exigen, aun cuando normalmente serían exigibles si no exigieran riesgos o pérdidas para el propio agente. Una persona que lleva a cabo un acto supererogatorio no invoca la exención que le permiten los deberes naturales, ya que, si bien tenemos el deber natural de, digamos, producir un gran bien si fácilmente podemos hacerlo, nos vemos relevados de este deber cuando el costo para nosotros mismos es considerable. Los actos supererogatorios plantean cuestiones de primera importancia para la teoría ética. Por ejemplo, a primera vista parece que el utilitarismo clásico no puede explicarlos. Parecería que estamos obligados a llevar a cabo acciones que producen un mayor bien para los demás, sea cual fuere el costo para nosotros mismos, siempre y cuando la suma de ventajas exceda en conjunto a la de otros actos que no son asequibles. No existe nada que corresponda a las exenciones incluidas en la formulación de los deberes naturales. Así, algunas de las acciones que la justicia como imparcialidad contaría como supererogatorias podrían ser exigidas por el principio de utilidad. Sin embargo, no me ocuparé más de este asunto. He mencionado aquí los actos supererogatorios sólo en aras de la integridad del tema. Ahora tendremos que ocuparnos de la interpretación de la situación inicial.

[Notas]

[1] Para una exposición de cuándo puede decirse que existen las reglas y sistemas legales, véase *The Concept of Law,* de H. L. A. Hart (Oxford, The Clarendon Press, 1961), pp. 59 *ss.,* 106 *ss.,* 109-114.

[2] Acerca de las instituciones y de las reglas constitutivas, véase *Speech Acts,* de J. R. Searle (Cambridge, The University Press, 1969), pp. 33-42. Véase también G. E. M. Anscombe, "On Brute Facts", *Analysis,* vol. 18 (1958) y B. J. Diggs, "Rules and Utilitarianism", en *American Philosophical Quarterly,* vol. I (1964), donde se discuten varias interpretaciones de las reglas.

[3] La frase "la identificación artificial de intereses" pertenece al trabajo que Elie Halévy realiza sobre Bentham en *La Formation du radicalisme philosophique,* vol. 1 (París, Félix Alcan, 1901), pp. 20-24. En cuanto a lo de la mano invisible, véase *The Wealth of Nations,* ed. Edwin Cannan (Nueva York, The Modern Library, 1937), p. 423. [Ed. en español del FCE, 8a. reimp. 1994, p. 402.]

[4] *The Methods of Ethics,* 7ª ed. (Londres, Macmillan, 1907), p. 267.

[5] Véase Ch. Perelman, en *The Idea of Justice and the Problem of Argument,* trad. de J. Petrie (Londres, Routledge and Kegan Paul, 1963), p. 41. Subrayamos aquí la pertinencia de los dos primeros capítulos de la trad. de *De la Justice* (Bruselas, 1943), pero especialmente las pp. 36-45.

[6] Véase Lon Fuller, *The Morality of Law* (New Haven, Yale University Press, 1964), capítulo IV.

[7] Existen exposiciones de este principio en casi todos los trabajos sobre teoría de precios y elección social. Una de enorme lucidez es la que podemos leer en *Three Essays on the State of Economic Science,* de T. C. Koopmans (Nueva York, McGraw-Hill, 1957), pp. 41-66. Véase también A. K. Sen, *Collective Choice and Social Walfare* (San Francisco, Holden-Day Inc. 1970), pp. 21 *ss.* Estos trabajos contienen todo —y más— de lo que nuestros propósitos en este libro requieren y el último se enfrenta con los problemas filosóficos pertinentes. El principio de eficiencia fue introducido por Vilfredo Pareto en su *Manuel d'économie politique* (París, 1909), cap. VI, § 53 y apéndice, § 89. Una traducción de los pasajes más importantes puede leerse en *Utility Theory: A Book of Readings,* de A. N. Page (Nueva York, John Wiley, 1968), pp. 38 *ss.* El concepto paralelo de la indiferencia de las curvas se remonta a F. Y. Edgeworth, *Mathematical Psychies* (Londres, 1888), pp. 20-29; también en Page, pp. 160-167.

[8] Sobre este punto véase *Three Essays on the State of Economic Science,* de Koopmans, p. 49, quien hace notar que un término como "eficiencia asignativa" ("allocative efficiency") hubiera sido un nombre más exacto.

[9] Para la aplicación del criterio de Pareto a los sistemas de reglas públicas, véase "The Relevance of Pareto Optimality", de J. M. Buchanan, en *Journal of Conflict Resolution,* vol. 6 (1962), así como su libro con Gordon Tullock, *The Calculus of Consent* (Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1962). Al aplicar éste y otros principios a instituciones, sigo uno de los puntos de "Two Concepts of Rules", *Philosophical Review,* vol. 64 (1955). El hacerlo así tiene la ventaja, entre otras cosas, de condicionar el empleo de los principios a los efectos de la publicidad. Véase § 23, nota 8.

[10] Este hecho es generalmente reconocido en la economía del bienestar, al decirse que la eficiencia ha de ser equilibrada frente a la equidad. Véase, por ejemplo, Tibor Scitovsky, *Welfare and Competition* (Londres, George Allen and Unwin, 1952), pp. 60-69 y también I. M. D. Little, *A Critique of Welfare Economics,* 2ª ed. (Oxford, The Clarendon Press, 1957), cap. VI, esp. pp. 112-116. Véanse las observaciones de Sen sobre las limitaciones del principio de eficiencia, en *Colective Choice and Social Welfare,* pp. 22, 24-26, 83-86.

[11] Esta definición sigue la sugerencia de Sidgwick en *The Methods of Ethics,* p. 285n. Véase también *Equality,* de R. H. Tawney (Londres, George Allen and Unwin, 1931), cap. II, secc. II y "The Idea of Equality", de B. A. O. Williams, en *Philosophy, Politics and Society,* ed. Peter Laslett y W. G. Runciman (Oxford, Basil Blackwell, 1962), pp. 125 *ss.*

[12] Esta formulación del ideal aristocrático se deriva de la exposición de la aristocracia que hace Santayana en el

cap. IV de *Reason and Society* (Nueva York, Charles Scribner, 1905), pp. 109 *ss.* Dice, por ejemplo, "un régimen aristocrático sólo puede ser justificado irradiando beneficios y demostrando que cuanto menos se les dé a los de arriba, menos alcanzarán los de abajo". Estoy en deuda con Robert Rodes por hacerme ver que la aristocracia natural es una posible interpretación de los principios de la justicia y que un sistema feudal ideal puede también tratar de cumplir con el principio de la diferencia.

[13] En este punto, véase Sen, *Collective Choice and Social Welfare,* p. 138n.

[14] Para una discusión general sobre justicia procesal, véase *Political Argument,* de Brian Barry (Londres, Routledge and Kegan Paul, 1965), cap. VI. En cuanto al problema de la división equitativa, véase *Games and Decisions,* de R. D. Luce y Howard Raiffa (Nueva York, John Wiley and Sons, Inc., 1957), pp. 363-368 y "The Problem of Fair Division", de Hugo Steinhaus, en *Econometrica,* vol. 16 (1948).

[15] Véase H. L. A. Hart, "Bentham", *Proceedings of the British Academy,* vol. 48 (Londres, 1962), pp. 340 *ss.,* y Little, *Critique of Welfare Economics,* pp. 54 *ss.*

[16] Para esta definición, véase la exposición de Bowman, en "Poverty in an Affluent Society", sobre el llamado criterio de Fuchs, un ensayo publicado en *Contemporary Economic Issues,* ed. N. W. Chamberlain (Homewood, Ill., R. D. Irwin, 1969), pp. 53-56.

[17] Por el esclarecimiento de este punto estoy en deuda con Scott Boorman.

[18] Véase "A Defense of Human Equality", de Herbert Spiegelberg, en *Philosophical Review*, vol. 53 (1944), pp. 101, 113-123; y "Justice and Liberty", de D. D. Raphael, en *Proceedings of the Aristotelian Society,* vol. 51 (1950-1951), pp. 187 *ss.*

[19] Véase, por ejemplo, Spiegelberg, pp. 120 *ss.*

[20] Véase *Liberal Democracy: Its Merits and Prospects* de J. R. Pennock (Nueva York, Rinehart, 1950), pp. 94 *ss.*

[21] Véase *Puritanism and Democracy,* de R. B. Perry (Nueva York, The Vanguard Press, 1944), cap. XIX, secc. 8.

[22] El problema de una sociedad meritocrática es el tema de la fantasía de Michael Young, *The Rise of Meritocracy* (Londres, Thames and Hudson, 1958).

[23] Para mayores desarrollos de este tema por los que estoy en deuda, véase "Equality of Opportunity and Beyond", de John Schaar, en *Nomos IX: Equality,* ed. por J. R. Pennock y J. W. Chapman (Nueva York, Atherton Press, 1967); también "The Idea of Equality", de B. A. O. Williams, pp. 125-129.

[24] Véase *Mankind Evolving,* de Theodosius Dobzhansky (New Haven, Yale University Press, 1962), pp. 242-252, para una exposición de este problema.

[25] Véase *Ethical Studies,* de F. H. Bradley, 2ª ed. (Oxford, The Clarendon Press, 1927), pp. 163-189.

[26] Véase *Word and Object,* de W. V. Quine (Cambridge, Mass., M. I. T. Press, 1960), pp. 257-262, en cuya opinión me baso.

[27] Aquí estoy en deuda con "Are There Any Natural Rights?", de H. L. A. Hart, en *Philosophical Review,* vol. 64 (1955), pp. 185 *ss.*

[28] Locke sostiene que la conquista no otorga derechos, como tampoco la violencia, por más "vestida que esté por el nombre, pretensiones y formas de la ley". *Second Treatise of Government,* párr. 176, 20. Véase la obra sobre Locke de Hanna Pitkin, en "Obligation and Consent I", *American Political Science Review,* vol. 59 (1965), esp. pp. 994-997, cuyas opiniones esenciales comparto.

[29] Al distinguir entre obligaciones y deberes naturales, me he basado en "Legal and Moral Obligation", de H. L. A. Hart, en *Essays in Moral Philosophy,* ed. por A. I. Melden (Seattle, University of Washington Press, 1958), pp. 100-105; "On Duties", de C. H. Whiteley, en *Proceedings of the Aristotelian Society,* vol. 53 (1952-1953) y

"The Concepts of Obligation and Duty" de R. B. Brandt, en *Mind,* vol. 73 (1964).

[30] Estoy en duda con Robert Amdur por algunas aclaraciones sobre estos puntos. Puede encontrarse el desarrollo de algunos puntos de vista que intentan derivar los lazos políticos tan sólo de los actos consensuales en *Obligations: Essays on Disobedience, War and Citizenship,* de Michael Walzer (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1970), esp. pp. IX-XVI, 7-10, 18-21 y cap. 5; *Obligation and the Body Politic,* de Joseph Tussman (Nueva York, Oxford University Press, 1960). Sobre este último, véase "Obligation and Consent I", de Hanna Pitkin, pp. 997 *ss.* Para otros desarrollos del problema de la teoría del consenso, véase, además de Pitkin, "Political Justice", de Alan Gewirth, en *Social Justice,* ed. de R. B. Brandt (Englewood Cliffs, Nueva Jersey, Prentice-Hall, Inc., 1962), pp. 128-141, y *Consent, Freedom, and Political Obligation,* de J. P. Plamenatz, 2ª ed. (Londres, Oxford University Press, 1968).

III. La posición original

En este capítulo analizaré la interpretación filosófica preferida de la situación inicial. A esta interpretación la denominaré la posición original. Comenzaré esbozando la naturaleza del argumento en favor de las concepciones de justicia y explicando cómo se presentan las alternativas, de modo que las partes habrán de escoger entre una determinada lista de concepciones tradicionales. A continuación describiré las condiciones que caracterizan la situación inicial bajo diversos subtítulos: las circunstancias de la justicia, las restricciones formales del concepto de lo justo, el velo de la ignorancia, y la racionalidad de las partes contratantes. En cada caso trataré de indicar por qué las características adoptadas por la interpretación preferida son razonables desde un punto de vista filosófico. Después examinaré las líneas naturales del razonamiento que conducen a los dos principios de justicia y al principio de la utilidad media, considerando posteriormente las relativas ventajas de estas concepciones de la justicia. Argumentaré que los dos principios serían reconocidos, dando algunas de las principales razones para apoyar esta pretensión. Con objeto de esclarecer las diferencias entre las diversas concepciones de justicia, el capítulo concluirá con una revisión del principio clásico de utilidad.

20. La naturaleza del argumento en favor de las concepciones de justicia

La idea intuitiva de la justicia como imparcialidad es considerar los principios de justicia como el objeto de un acuerdo original en una situación inicial debidamente definida. Estos principios son aquellos que serían aceptados por personas racionales dedicadas a promover sus intereses y que estuvieran en esta posición de igualdad con objeto de establecer los términos básicos de su asociación. Habrá que mostrar entonces que los dos principios de justicia son la solución al problema de elección que plantea la posición original. Con objeto de demostrarlo, hay que establecer que, dadas las circunstancias de las partes, sus conocimientos, creencias e intereses, un acuerdo sobre la base de estos

principios es el mejor medio para que cada persona alcance sus fines en vista de las alternativas disponibles.

Ahora bien, es obvio que nadie puede obtener todo lo que quiere: la mera existencia de otras personas lo impide. Lo absolutamente mejor para cualquiera es que todos los demás se le unan en promover su propia concepción del bien, cualquiera que ésta sea; y de no ser así, que se exija a todos los demás actuar justamente, pero autorizándole a eximirse de hacerlo cuando le parezca. Dado que las demás personas jamás convendrían en asociarse en tales condiciones, estas formas de egoísmo serían rechazadas. Sin embargo, los dos principios de justicia parecen una propuesta razonable. De hecho, me gustaría mostrar que estos principios son la mejor respuesta que cualquiera podría dar, por así decirlo, a las correspondientes demandas de los demás. En este sentido, la elección de esta concepción de la justicia es la solución única al problema planteado por la posición original.

Al argumentar de esta manera seguimos un procedimiento familiar en la teoría social: se describe una situación simplificada en la cual individuos racionales que tienen ciertos fines y que están relacionados entre sí de cierta manera, habrán de escoger entre diversos cursos de acción teniendo a la vista su conocimiento de las circunstancias. Lo que estos individuos hagan se derivará entonces de un razonamiento estrictamente deductivo a partir de estas presuposiciones acerca de sus creencias e intereses, su situación y las opciones que se les ofrece. Su conducta es, según la frase de Pareto, la resultante de gustos y obstáculos.[1] Por ejemplo, en la teoría de los precios el equilibrio de los mercados competitivos es considerado como el resultado de una situación en la que muchos individuos, cada uno de los cuales promueve sus propios intereses, ceden a los demás aquello de lo que más fácilmente pueden prescindir, a cambio de lo que más desean. El equilibrio es el resultado de acuerdos libres entre comerciantes bien dispuestos. Para cada persona la mejor situación es aquella que pueda obtener mediante el libre intercambio compatible con el derecho y la libertad de los demás para promover sus intereses de la misma manera. Es por esta razón por la que este estado de cosas es un equilibrio tal que persistirá mientras no existan cambios ulteriores en las circunstancias. Nadie tiene incentivos para alterarlo. Si una desviación de esta situación pone en marcha tendencias que la restauren, el equilibrio es estable.

Por supuesto, el hecho de que una situación sea de equilibrio, incluso de tipo estable, no implica que sea justa o correcta. Lo único que significa es que dada la evaluación que los hombres hacen de su posición, actuarán eficazmente para conservarla. Sin duda es posible que un balance de odio y hostilidad sea un equilibrio estable; cada cual puede pensar que cualquier cambio factible será aún peor. Lo mejor que cada uno puede hacer por sí mismo acaso sea un estado de menor injusticia, más que de mayor beneficio. La

evaluación moral de las situaciones de equilibrio dependerá de las circunstancias que las determinen. Es en este punto donde la concepción de la posición original incorpora rasgos característicos de la teoría moral. Ya que mientras la teoría de los precios, por ejemplo, trata de explicar los movimientos del mercado mediante presupuestos acerca de las tendencias que efectivamente operan, la interpretación filosófica preferida de la situación inicial incorpora condiciones que se considera razonable imponer en la elección de principios. En contraste con la teoría social, el objetivo es caracterizar esta situación de manera que los principios que resultaran escogidos, cualesquiera que fuesen, resultaran aceptables desde un punto de vista moral. La posición original se define de tal modo que sea un *statu quo* en el cual cualquier acuerdo que se obtenga sea equitativo. Es un estado de cosas en el cual las partes están igualmente representadas como personas morales y el resultado está condicionado por contingencias arbitrarias o por el equilibrio relativo de las fuerzas sociales. Así, la justicia como imparcialidad es capaz de usar la idea de la justicia puramente procesal desde el comienzo.

Es claro entonces que la posición original es una situación puramente hipotética. No es necesario que algo parecido a ella haya existido nunca, aunque poniendo en práctica deliberadamente las restricciones que ella expresa podamos simular los reflejos de las partes. La concepción de la posición original no intenta explicar la conducta humana, salvo en la medida en que trata de dar cuenta de nuestros puntos morales y ayuda a explicar el hecho de que tengamos un sentido de la justicia. La justicia como imparcialidad es una teoría de nuestros sentimientos morales tal y como se manifiestan en nuestros juicios meditados, hechos en una reflexión equilibrada. Es de suponer que estos sentimientos afectan, en alguna medida, nuestros pensamientos y acciones. Así pues, aunque la concepción de la posición original es parte de la teoría de la conducta, no se deduce de ello en modo alguno que existan en la realidad situaciones que se le parezcan. Lo que es necesario es que los principios que serían aceptados en tal situación desempeñen su papel en nuestro razonamiento y conducta morales.

Debe notarse también que la aceptación de estos principios no se conjetura como ley psicológica o como probabilidad. Mi ideal es, en todo caso, mostrar que su aceptación es la única elección coherente con la descripción completa de la posición original. El argumento intenta a la postre ser estrictamente deductivo. Desde luego, las personas en la posición original tienen una cierta psicología, ya que se formulan varios supuestos acerca de sus creencias e intereses. Estos supuestos, junto con otras premisas, aparecen en la descripción de la situación inicial. Sin embargo, es claro que los argumentos construidos a partir de tales premisas pueden ser completamente deductivos, tal y como lo prueban las teorías políticas y económicas. Deberíamos aspirar a una especie de geometría moral con todo el rigor que su nombre indica. Por desgracia, el razonamiento

que ofreceré se queda corto con respecto a lo anterior, ya que es sumamente intuitivo. Aun así, es esencial tener presente el ideal que quisiéramos alcanzar.

Una última observación. Existen, tal y como lo he dicho, muchas interpretaciones posibles de la situación inicial. Esta concepción variará dependiendo de cómo se conciba a las partes contratantes, cuáles sean sus creencias e intereses, qué alternativas se les ofrezcan, etc. En este sentido existen muchas y muy diferentes teorías contractuales. La justicia como imparcialidad no es sino una de ellas. Sin embargo, el problema de la justificación está, en la medida de lo posible, resuelto, al observar que no existe sino una interpretación de la situación inicial que mejor exprese las condiciones que se considera razonable imponer en la elección de los principios, condiciones que además conducen a una concepción que corresponde a nuestros juicios examinados en una reflexión equilibrada. A esta interpretación preferida o estándar la llamaré la posición original. Podemos suponer que por cada concepción tradicional de la justicia existe una interpretación de la situación inicial en la cual sus principios son la solución preferida. Así, por ejemplo, existen interpretaciones que conducen tanto al principio de utilidad clásico, como al principio de utilidad promedio. En la medida en que avancemos se hará mención de estas variaciones de la situación inicial. El procedimiento de las teorías contractuales proporciona entonces un método analítico general para el estudio comparativo de las concepciones de la justicia. Se intenta establecer las diferentes condiciones incorporadas a la situación contractual en la que se escogerían los principios. De esta manera se formulan los diversos supuestos subyacentes de los que tales concepciones parecen depender. Pero si una interpretación es filosóficamente la preferida, y si sus principios caracterizan nuestros juicios bien meditados, entonces tenemos también un procedimiento de justificación. No se puede saber previamente si existe tal interpretación, pero al menos sabemos lo que hay que buscar.

21. La presentación de opciones

Dejemos ahora estas observaciones acerca del método para describir la posición original. Comenzaré con el tema de las opciones asequibles a las personas que están en esta situación. Idealmente nos gustaría decir, por supuesto, que pueden escoger entre todas las concepciones posibles de la justicia. Una dificultad obvia es cómo caracterizar estas concepciones de modo que quienes se encuentren en la posición original puedan escoger entre ellas. Aun garantizando que estas concepciones pudieran ser definidas, no hay ninguna seguridad de que las partes escogieran la mejor opción; pudiera ser, por el contrario, que pasaran por alto los principios que debieran ser preferidos. De hecho,

puede no existir opción que sea la mejor: es concebible que para cada concepción de la justicia haya otra opción que sea mejor. Incluso si es que existe una opción que sea la mejor, parece difícil describir las facultades intelectuales que deberían tener las partes para que conozcan este óptimo o las concepciones más plausibles. Algunas soluciones para el problema de elección pueden ser lo bastante claras tras una cuidadosa reflexión; otra cosa es describir las partes de manera que sus deliberaciones generen estas opciones. Aun cuando los dos principios de la justicia puedan ser superiores a todas las concepciones que nos son conocidas, quizás fuese todavía mejor algún conjunto de principios hasta ahora no formulado.

Con objeto de tratar este problema recurriré al siguiente procedimiento. Tendré simplemente como dada una breve lista de las concepciones tradicionales de la justicia, por ejemplo, las que fueron discutidas en el primer capítulo, junto con otras posibilidades sugeridas por los dos principios de justicia. Supondré entonces que se les presenta esta lista a las partes y se les pide que convengan unánimemente acerca de qué concepción es la mejor de entre las enumeradas. Podemos suponer que llegarán a esta decisión haciendo una serie de comparaciones por parejas. Se mostraría así que los dos principios son los preferibles, una vez que todos están de acuerdo en escogerlos frente a cualquier otra alternativa. En este capítulo me ocuparé principalmente de la decisión por tomar entre los dos principios de la justicia y las dos formas del principio de utilidad (la clásica y la de la utilidad media). Más adelante, se discutirán las comparaciones con el perfeccionismo y las teorías mixtas. De esta manera trataré de mostrar que los dos principios serían escogidos de entre las diversas opciones enumeradas en la lista.

Ahora bien, reconozco que es un modo poco satisfactorio de proceder. Sería mejor si pudiéramos definir condiciones necesarias y suficientes para una concepción de la justicia que fuese unívocamente la mejor, para después presentar una concepción que satisficiera estas condiciones. Con el tiempo podría llegar a hacerse, pero por ahora no veo modo de evitar métodos burdos y apriorísticos. Más aún, el uso de tales procedimientos puede apuntar hacia una solución general de nuestro problema. Puede resultar, por ejemplo, que en la medida en que llevemos a cabo estas comparaciones, el razonamiento de las partes particularice ciertas características de la estructura básica como deseables, y que estas características tengan propiedades naturales máximas y mínimas. Supongamos que para las personas en la posición original es racional preferir una sociedad con la mayor libertad equitativa. Supongamos además que, si bien prefieren que las ventajas económicas y sociales trabajen en pro del bien común, insisten en que éstas mitiguen las costumbres mediante las cuales las contingencias naturales y sociales favorecen o ponen en desventaja a los hombres. Si estas dos características son las únicas relevantes, y si el principio de libertad equitativa es el máximo natural de la primera

característica, y el principio de diferencia (restringido por la justa igualdad de oportunidades) el máximo natural de la segunda, entonces, haciendo a un lado el problema de la prioridad, los dos principios son la solución óptima. El hecho de que no se puedan caracterizar o enumerar constructivamente todas las concepciones posibles de la justicia, ni describir las partes de modo que se vean obligadas a pensar en ellas, no es obstáculo para esta conclusión.

No sería provechoso continuar con estas especulaciones. Por el momento, no se intenta tratar el problema general sobre cuál sería la mejor solución. Me limito en todo este razonamiento a la más débil pretensión de que, entre las concepciones de la justicia que se enumeran en la siguiente lista, se escogerán los dos principios.

A. Los dos principios de la justicia (en orden serial):
   1. El principio de mayor libertad equitativa;
   2. *a)* El principio de justa igualdad de oportunidades;
      b) El principio de diferencia.
B. Concepciones mixtas. Sustitúyase A(2) por uno de ellos:
   1. El principio de utilidad media;
   2. El principio de utilidad media, sujeto a restricciones, bien sea:
      a) Que se mantenga un cierto mínimo social, o
      b) Que la distribución no sea demasiado amplia, o
   3. El principio de utilidad media sujeto a una de las restricciones en B(2), así como a la de justa igualdad de oportunidades.
C. Concepciones teleológicas clásicas:
   1. El principio clásico de utilidad;
   2. El principio de utilidad media;
   3. El principio de la perfección.
D. Concepciones intuicionistas:
   1. Equilibrar la utilidad total con el principio de igual distribución;
   2. Equilibrar la utilidad media con el principio de la compensación;
   3. Equilibrar una lista de principios *prima facie* (según requiera).
E. Concepciones egoístas (véase § 23 en donde se explica por qué, estrictamente hablando, las concepciones egoístas no son opciones):
   1. Dictadura unipersonal: todos han de servir a mis intereses;
   2. Privilegiado: todos han de actuar justamente, excepto yo, si así lo deseo;
   3. General: todos pueden promover sus intereses en la medida en que les plazca.

Los méritos de estas teorías tradicionales seguramente bastan para justificar el esfuerzo por jerarquizarlas. En todo caso, el estudio de esta jerarquización es una manera útil de orientarse en la cuestión más general. Ahora bien, es posible que cada una de estas concepciones tenga sus puntos fuertes y sus puntos débiles; habrá razones en favor y en

contra de cualquier alternativa que uno escoja. El hecho de que una concepción sea susceptible de críticas no es necesariamente decisivo contra ella, así como tampoco el hecho de que tenga ciertas características deseables es siempre concluyente en su favor. La decisión de las personas en la posición original depende, como veremos, de una ponderación de diversos puntos de vista. En este sentido, en la base de la teoría de la justicia hay una llamada a la intuición. Aun así, al haber ponderado todo, es posible que resulte perfectamente claro hacia dónde se inclina la balanza de razones. Puede ser que las razones pertinentes hayan sido compuestas en factores y analizadas mediante la descripción de la posición original de modo tal que una concepción de la justicia resulte claramente preferible a las otras. El argumento en su favor no es, estrictamente hablando, una prueba, al menos no todavía; empero, como dice Mill, puede ofrecer reflexiones capaces de determinar el intelecto.[2]

La lista de concepciones se explica en buena medida por sí misma. Sin embargo, algunos breves comentarios pueden ser útiles. Cada concepción está expresada de un modo razonablemente sencillo, y cada una vale incondicionalmente, esto es, sean cuales fueren las circunstancias o estado de la sociedad. Ninguno de los principios depende de ciertas condiciones sociales o de otro tipo. Una razón de ello es la simplicidad. Sería fácil formular una familia de concepciones, cada una designada para aplicarse sólo si se daban circunstancias especiales, siendo estas diversas condiciones exhaustivas y mutuamente excluyentes. Por ejemplo, en un estadio de la cultura podría ser válida una concepción, y en otro una concepción diferente. Tal familia de concepciones podría ser reconocida por sí misma como una concepción de la justicia; consistiría en un conjunto de pares ordenados, siendo cada par una concepción de la justicia junto con las circunstancias en que se aplica. Pero si se añadieran a la lista concepciones de este tipo, nuestro problema se volvería muy complicado, si no es que inabordable. Más aún, existe una razón para excluir opciones de este tipo, ya que es natural preguntar por los principios subyacentes que determinan los pares ordenados. Aquí supongo que alguna concepción ética reconocible especifica los principios apropiados desde cada una de las condiciones. Este principio incondicionado es el que realmente define la concepción expresada mediante el conjunto de pares ordenados. Así pues, el admitir tales familias en la lista sería incluir opciones que ocultan sus verdaderos fundamentos. Por tanto, las excluyo también por esta razón. Igualmente deseable es caracterizar la posición original de manera tal que las partes hayan de escoger principios que valgan incondicionalmente, sean cuales fueren las circunstancias. Este hecho se conecta con la interpretación kantiana de la justicia como imparcialidad. Sin embargo, dejaré a un lado esta cuestión para tratarla más adelante (§ 40).

Por último, una consideración obvia. Un argumento en favor de los dos principios y,

en realidad, en pro de cualquier concepción, es siempre relativo a alguna lista de opciones. Si cambiamos la lista, el argumento tendrá que ser, por lo general, diferente. Una observación semejante se aplica a todas las características de la posición original. Existe una multitud indefinida de variaciones de la situación original y, por tanto, también existe indudablemente una multitud indefinida de teoremas de la geometría moral. Solamente unos cuantos de ellos tienen algún interés filosófico, ya que la mayoría de las variaciones son improcedentes desde un punto de vista moral. Tenemos que tratar de evitar las cuestiones incidentales, sin perder de vista al mismo tiempo los presupuestos especiales del argumento.

22. Las circunstancias de la justicia

Las circunstancias de la justicia pueden describirse como las condiciones normales en las cuales la cooperación humana es tanto posible como necesaria.[3] Así, aunque la sociedad sea una empresa cooperativa para beneficio mutuo, tal y como lo hice notar en un principio, está igualmente caracterizada tanto por un conflicto de intereses como por una identidad de los mismos. Existe una identidad de intereses dado que la cooperación social hace posible para todos una vida mejor que la que cada uno podría tener si tuviera que tratar de vivir únicamente gracias a sus propios esfuerzos. Existe un conflicto de intereses dado que los hombres no son indiferentes a la manera como habrán de distribuirse los mayores beneficios mediante su colaboración, ya que con objeto de promover sus propios fines cada uno preferiría una porción mayor que una menor. Serán necesarios, pues, ciertos principios para escoger entre las varias configuraciones sociales que determinan esta división de ventajas y para suscribir un acuerdo acerca de las porciones distributivas correctas. Estas exigencias definen el papel de la justicia. Las condiciones subyacentes que dan origen a estas necesidades son las circunstancias de la justicia.

Estas condiciones pueden dividirse en dos clases. Primera, las circunstancias objetivas que hacen posible y necesaria la cooperación humana. Así, muchos individuos coexisten juntos, simultáneamente, en un determinado territorio geográfico. Estos individuos son, en términos generales, semejantes en sus capacidades físicas y mentales; o cuando menos son comparables en el sentido de que ninguno de ellos puede dominar al resto. Son vulnerables a los ataques y están sujetos a la posibilidad de ver bloqueados sus planes por la fuerza conjunta de los otros. Finalmente, existe la condición de la escasez moderada que abarca una gran variedad de situaciones. Los recursos, naturales y no naturales, no son tan abundantes que los planes de cooperación se vuelvan superfluos;

por otra parte, las condiciones no son tan duras que toda empresa fructífera tenga que fracasar inevitablemente. Mientras que todos los acuerdos mutuamente ventajosos son factibles, los beneficios que producen se quedan cortos frente a las demandas planteadas por los hombres.

Las circunstancias subjetivas son los aspectos pertinentes de los sujetos de la cooperación, esto es, de las personas que trabajan juntas. Así pues, aunque las partes tienen, en términos generales, necesidades e intereses semejantes, o en algunas maneras complementarias, de modo que la cooperación mutuamente ventajosa sea posible, tienen, no obstante, también sus propios planes de vida. Estos planes, o concepciones de lo que es bueno, les llevan a tener diferentes fines y propósitos y a formular exigencias conflictivas acerca de los recursos naturales y sociales disponibles. Más aún, aunque no se supone que los intereses propuestos por estos planes sean intereses en sí mismos, son intereses de un yo que considera su concepción del bien como digna de reconocimiento y que presenta las demandas en su favor como merecedoras de ser satisfechas. Supongo también que los hombres sufren de varias carencias en lo relativo al conocimiento y juicio. Su conocimiento es necesariamente incompleto, sus facultades de razón, memoria y atención son siempre limitadas, y su juicio se ve a menudo deformado por la ansiedad, el prejuicio y la preocupación por sus propios asuntos. Algunos de estos defectos provienen de fallos morales del egoísmo y la negligencia; sin embargo, en gran medida, son simplemente parte de la situación natural humana. Como consecuencia de lo anterior, los individuos tienen no solamente planes de vida diferentes, sino que existe una diversidad de creencias filosóficas y religiosas y de doctrinas políticas y sociales.

A esta constelación de condiciones las denominaré las circunstancias de la justicia. La explicación que de ellas hace Hume es particularmente lúcida y el resumen anterior no añade nada esencial a los análisis más completos hechos por él. En bien de la simplicidad subrayo a menudo la condición de la escasez moderada (entre las circunstancias objetivas) y la del conflicto de intereses (entre las subjetivas). Así, puede decirse brevemente que las circunstancias de la justicia se dan siempre que, en condiciones de escasez moderada, las personas presenten demandas conflictivas ante la división de las ventajas sociales. Si estas circunstancias no existieran, no habría ninguna ocasión para que se diera la virtud de la justicia, del mismo modo que dada la ausencia de amenazas vitales y corporales, no habría oportunidades para el valor físico.

Varias aclaraciones son necesarias. En primer lugar supondré, por supuesto, que las personas en la posición original saben que se darán estas circunstancias de la justicia. Las toman como algo dado en relación con las condiciones de su sociedad. Otro supuesto adicional es que las partes tratarán de promover su concepción del bien lo mejor que puedan, y que al hacerlo no estarán obligadas mutuamente por vínculos morales previos.

Sin embargo, surge la pregunta de si las personas en la posición original tienen deberes y obligaciones respecto a terceros, por ejemplo respecto a sus descendientes inmediatos. Decir que sí los tienen sería un modo de abordar las cuestiones de la justicia entre las generaciones. Sin embargo, el objetivo de la justicia como imparcialidad es tratar de deducir todos los deberes y obligaciones de la justicia a partir de otras condiciones razonables. Por tanto, de ser posible, deberá evitarse aquella salida. Hay muchas más. Podemos adoptar un supuesto acerca de la motivación y pensar que las partes representan una línea continua de demandas. Por ejemplo, podemos suponer que son cabezas de familia y que por lo tanto tienen un deseo de promover el bienestar, al menos de sus descendientes más inmediatos. O se puede pedir que las partes convengan en los principios, sujetándose a la restricción de que desean que todas las generaciones precedentes hayan observado exactamente los mismos principios. Mediante una combinación apropiada de tales estipulaciones, creo que se puede unir toda la cadena de generaciones y que se pueden convenir principios que tomen debidamente en cuenta los intereses de cada uno (§§ 24, 44). Si esto es correcto habremos logrado extraer los deberes para con otras generaciones a partir de condiciones razonables.

Nótese que no he hecho ningún supuesto restrictivo acerca de las concepciones del bien que tienen las partes, excepto que son planes racionales a largo plazo. Tales planes determinan los objetivos e intereses de un yo, aunque no se presume que éstos sean egoístas. Que sea o no así depende del tipo de fines que una persona persiga. Si los propósitos finales de una persona son la riqueza, la posición, la influencia y el reconocimiento del prestigio social, seguramente su concepción del bien será egoísta. Sus intereses dominantes están en sí mismo, y no son meramente, como debieran, los intereses de un yo.[4] No hay entonces ninguna incongruencia en suponer que, una vez que se levante el velo de la ignorancia, las partes se den cuenta de que tienen vínculos sentimentales y afectivos, que desean promover los intereses de los demás y ver alcanzados sus fines. Sin embargo, el postulado del desinterés mutuo en la posición original se formula con objeto de asegurar que los principios de justicia no dependan de imposiciones más fuertes. No hay que olvidar que la posición original pretende incorporar condiciones ampliamente aceptadas que sean no obstante débiles. Una concepción de la justicia no debería, por tanto, suponer extensos vínculos de sentimientos naturales. Se trata de hacer la menor cantidad posible de suposiciones en la base de la teoría.

Cuando se supone que las partes son diversamente desinteresadas y no están dispuestas a sacrificar sus intereses en pro de los demás, mi intención es modelar la conducta y los motivos humanos en los casos en que surgen cuestiones de justicia. Los ideales espirituales de los santos y de los héroes pueden ser tan irreconciliablemente

opuestos como cualesquier otros intereses. Los conflictos que pueden producirse en la búsqueda de tales ideales son los más trágicos de todos. Así, la justicia es la virtud de la práctica allí donde existen intereses competitivos y cuando las personas se sienten facultadas para hacer valer sus derechos unas frente a otras. En una sociedad de santos en la que todos convinieran en un ideal común, si es que tal comunidad puede existir, no habría disputas acerca de la justicia. Cada uno trabajaría desinteresadamente para un fin determinado por su religión común, y la referencia a este fin (suponiendo que estuviera decidido claramente) resolvería cualquier cuestión de derechos. Pero una sociedad humana está caracterizada por las circunstancias de la justicia. La explicación de estas condiciones no implica ninguna teoría particular de la motivación humana. Más bien, su objetivo es reflejar en la descripción de la posición original las relaciones de los hombres entre sí, las relaciones que constituyen el escenario de la justicia.

23. Las restricciones formales del concepto de lo justo

La situación de las personas en la posición original refleja ciertas restricciones. Las alternativas que les son asequibles y el conocimiento de sus circunstancias están limitados de diversas formas. A estas restricciones me referiré como restricciones del concepto de lo justo, ya que sirven para escoger todos los principios éticos y no sólo aquellos de la justicia. Si las partes tuviesen que reconocer también principios para otras virtudes, estas restricciones se aplicarían igualmente.

Consideraré primero las restricciones a las alternativas. Existen ciertas condiciones formales que parece razonable imponer a las concepciones de la justicia que se incluyen en la lista presentada a las partes. No pretendo que estas condiciones partan del concepto de lo justo y mucho menos del significado de moral. Evito apelar al análisis de conceptos en puntos claves de este tipo. Existen muchas restricciones que pueden razonablemente asociarse con el concepto de lo justo, y se pueden hacer diferentes selecciones entre ellas, contándolas como definitivas dentro de una teoría particular. El mérito de cualquier definición depende de lo correcto de la teoría que resulte de ella; por sí misma, una definición no puede resolver ninguna cuestión fundamental.[5]

La adecuación de estas condiciones formales se deriva de la misión que tienen los principios de la justicia de resolver las demandas que las personas se hacen unas a otras, y a sus instituciones. Si los principios de la justicia han de desempeñar su papel de asignar derechos y deberes básicos y de determinar la división de las ventajas, entonces estas demandas serán completamente naturales. Cada una de ellas es convenientemente débil, y supongo que son satisfechas por las concepciones tradicionales de la justicia. Estas

condiciones excluyen, sin embargo, las diversas formas de egoísmo, tal como lo hice notar antes, lo cual muestra que no carecen de fuerza moral. Esto hace aún más necesario que las condiciones no se justifiquen mediante definiciones o análisis de conceptos, sino únicamente por medio de la racionalidad de la teoría de la que son parte. Las he colocado bajo cinco títulos bien conocidos.

En primer término, los principios deberían ser generales. Esto es, tiene que ser posible formularlos sin el uso de palabras que intuitivamente podrían ser reconocidas como nombres propios o descripciones definidas. Así, los predicados utilizados en su formulación deberán expresar propiedades y relaciones generales. Por desgracia, parece que existen dificultades filosóficas muy profundas que bloquean el camino hacia una explicación satisfactoria de estas cuestiones.[6] No trataré de ocuparme de ellas aquí. Al ofrecer una teoría de la justicia se tiene derecho a evitar el problema de definir las propiedades y relaciones generales, y a guiarse por lo que parece razonable. Además, puesto que las partes no disponen de información específica acerca de sí mismas o de su situación, no pueden en modo alguno autoidentificarse. Incluso si una persona puede conseguir el acuerdo de otras, no sabrá cómo elaborar principios que le sean ventajosos. Las partes se ven ineludiblemente forzadas a acogerse a principios generales, entendiendo aquí esta noción de un modo intuitivo.

La naturalidad de esta condición radica en parte en el hecho de que los primeros principios tienen que ser capaces de servir como base pública perpetua de una sociedad bien ordenada. Por ser incondicionales valen siempre (en las circunstancias de la justicia), y su conocimiento tiene que estar abierto a los individuos de cualquier generación. Así, para entender estos principios no será necesario un conocimiento de particularidades contingentes, y menos una referencia a individuos o a asociaciones. Tradicionalmente la prueba más obvia para estas condiciones es la idea de que lo que es justo es aquello que se adecua a la voluntad de Dios. No obstante, de hecho, esta doctrina es apoyada normalmente por una argumentación que parte de principios generales. Por ejemplo, Locke sostenía que el principio básico de la moral era el siguiente: si una persona es creada por otra (en el sentido teológico), entonces tiene el deber de cumplir los preceptos que le imponga su creador.[7] Este principio es perfectamente general, y dada la naturaleza del mundo según la tesis de Locke, Dios es considerado como la autoridad moral legítima. La condición de la generalidad no se viola, aunque lo parezca a primera vista.

En segundo lugar, los principios han de ser universales en su aplicación. Tienen que valer para todos, por ser personas morales. Supongo, así, que cada uno puede entender estos principios y usarlos en sus deliberaciones. Esto impone un límite máximo al grado de complejidad que pueden tener y al tipo y número de distinciones que establecen. Más

aún, un principio sería eliminado si resultase autocontradictorio o autofrustrante el hecho de que todos actuaran conforme a él. Asimismo, sería inadmisible un principio que únicamente fuese razonable observar cuando los demás se conformaran a otro distinto. Los principios habrán de ser escogidos teniendo en cuenta las consecuencias previsibles si todos las obedecen.

Tal como se han definido, la generalidad y la universalidad son condiciones distintas. Por ejemplo, el egoísmo en la forma de la dictadura unipersonal (todos han de servir a mis intereses —o a los de Pericles—) es un principio que satisface la universalidad pero no la generalidad. Aunque todos pudieran actuar de acuerdo con este principio, y ser los resultados en algunos casos no del todo malos, dependiendo de los intereses del dictador, el pronombre personal (o el nombre) violarían la primera condición. Por otra parte, también los principios generales pueden no ser universales. Pueden estar planeados para ser útiles a una clase restringida de individuos, por ejemplo, aquellos especificados por determinadas características biológicas o sociales, tales como el color del pelo, la clase social, etc. Ciertamente que en el curso de sus vidas los individuos adquieren obligaciones y asumen deberes que les son peculiares. Sin embargo, estos diversos deberes y obligaciones son la consecuencia de unos primeros principios que valen para todos en tanto que personas morales; la derivación de tales exigencias tiene una base común.

Una tercera condición es la del carácter público, la cual surge naturalmente del punto de vista contractual. Las partes suponen que están escogiendo principios para una concepción pública de la justicia.[8] Suponen que todos sabrán acerca de estos principios todo lo que sabrían si su aceptación fuera el resultado de un acuerdo. Así, la conciencia general de su aceptación universal deberá tener efectos deseables y apoyar la estabilidad de la cooperación social. La diferencia entre esta condición y la de la universalidad estriba en que la última conduce a que uno evalúe los principios basándose en el hecho de que son observados inteligente y regularmente por todos. No obstante, es posible que todos entendieran y obedecieran un principio y que, sin embargo, este hecho no fuera ampliamente conocido o explícitamente reconocido. El objeto de la condición de publicidad es que las partes valoren las concepciones de la justicia como constituciones de la vida social públicamente reconocidas y totalmente efectivas. Esta condición de la publicidad está claramente implícita en la doctrina kantiana del imperativo categórico en la medida en que exige que actuemos conforme a principios que estaríamos dispuestos, en tanto que seres racionales, a promulgar como leyes de un reino de fines. Kant pensaba en este reino como en una república ética que tendría tales principios morales en su constitución pública.

Otra condición adicional es que una concepción de lo justo tiene que imponer una

ordenación de las demandas conflictivas. Esta necesidad surge directamente del papel que desempeñarían sus principios para concertar las demandas competitivas. Existe, sin embargo, una dificultad para decidir lo que ha de considerarse como una ordenación. Sin duda es deseable que una concepción de la justicia sea completa, esto es, que sea capaz de ordenar todas las demandas que puedan surgir (o que es probable que surjan en la práctica). En general, tal ordenación debería ser transitiva: si, digamos, una primera configuración de la estructura básica es calificada como más justa que otra segunda, y la segunda como más justa que otra tercera, entonces la primera deberá ser más justa que la tercera. Estas condiciones formales son bastante naturales, aunque no siempre son fáciles de satisfacer.[9] ¿Es, sin embargo, el resultado de un duelo una forma de fallo? Después de todo, los conflictos físicos y el recurso a las armas producen una ordenación; ciertas demandas superan a otras. La principal objeción a esta ordenación no es que pueda ser intransitiva, sino que los principios de lo justo y de la justicia se aceptan precisamente para no recurrir a la fuerza y a la astucia. Así pues, supongo que el dar a cada quien según la medida de su amenaza de fuerza no es una concepción de la justicia. No establece ninguna ordenación en el sentido requerido, una ordenación basada en determinados aspectos relevantes de las personas y de su situación, independientes de su situación social o de su capacidad para intimidar y coaccionar.[10]

La quinta y última condición es la de tener un carácter definitivo. Las partes han de considerar al sistema de principios como tribunal supremo de apelación en materia de razonamiento práctico. No existen normas más elevadas a las que puedan remitirse los argumentos que apoyen demandas; un buen razonamiento a partir de esos principios es concluyente. Si pensamos en términos de la teoría general completa, la cual tiene principios para todas las virtudes, entonces tal teoría especifica la totalidad de las consideraciones pertinentes y sus valores adecuados, y sus exigencias son decisivas. Tales consideraciones rebasan las demandas del derecho y la costumbre, y las de las reglas sociales en general. Habremos de configurar y respetar a las instituciones sociales tal y como lo prescriben los principios de lo justo y de la justicia. Las conclusiones extraídas de estos principios rebasan también las consideraciones de la prudencia e interés propio. Esto no quiere decir que los principios insistan en el propio sacrificio, ya que las partes, al formular la concepción de lo justo toman en cuenta sus intereses lo mejor que pueden. Las demandas de la prudencia personal han recibido ya una valoración adecuada dentro del sistema completo de principios. El esquema completo es definitivo y final en el sentido de que cuando el procedimiento de razonamiento práctico definido por él ha llegado a su correspondiente conclusión, la cuestión queda resuelta. Las demandas de los acuerdos sociales existentes y del interés propio han sido debidamente tomadas en cuenta. No podemos al final volver a considerarlas porque no nos haya agradado el

resultado.

Tomadas en conjunto estas condiciones de las concepciones de lo justo se resumen así: una concepción de lo justo es un conjunto de principios, de forma general y universales en su aplicación, que han de ser públicamente reconocidos como tribunal final de apelación para jerarquizar las demandas conflictivas de las personas morales. Los principios de justicia se identifican por el papel que desempeñan y por los sujetos a los que se aplican. Ahora bien, por sí mismas las cinco condiciones no excluyen a ninguna de las concepciones tradicionales de la justicia. Nótese, sin embargo, que suprimen las variantes ya formuladas del egoísmo. La condición de la generalidad elimina tanto a la dictadura unipersonal como al privilegiado, ya que en cada uno de estos casos se necesita un nombre propio, un pronombre o una descripción definida, sea para especificar al dictador, sea para caracterizar al privilegiado. La generalidad, sin embargo, no excluye al egoísmo general, ya que cada persona tiene permitido hacer cualquier cosa que en su opinión sea la más adecuada para promover sus propios fines. El principio puede ser aquí expresado de un modo perfectamente general. Lo que hace inadmisible al egoísmo general, es la condición de la ordenación jerárquica, ya que si todos están autorizados a promover sus fines como les plazca, o si todos deben promover sus propios intereses, no hay ningún tipo de ordenación jerárquica de las demandas competitivas y el resultado estará determinado por la astucia y la fuerza.

Las diversas clases de egoísmo no aparecen entonces en la lista presentada a las partes; son eliminadas por las restricciones formales. Por supuesto que ésta no es una conclusión sorprendente, ya que es obvio que las personas en la posición original, al escoger una u otra de estas concepciones, pueden hacer tanto más por sí mismas. Una vez que se preguntan en qué principios deben convenir todos, ya ninguna forma de egoísmo es en modo alguno candidata para ser considerada seriamente. Esto sólo confirma lo que ya sabíamos, esto es, que aunque el egoísmo sea lógicamente consistente y en este sentido no es irracional, sí es incompatible con lo que intuitivamente consideramos como el punto de vista moral. La significación filosófica del egoísmo no es otra concepción de lo justo, sino la de un reto a cualquiera de estas concepciones. En la justicia como imparcialidad esto se refleja en el hecho de que podemos interpretar el egoísmo general como el punto de desacuerdo. Es el punto en el cual se empantanarían las partes si fueran incapaces de alcanzar un acuerdo.

24. El velo de la ignorancia

La intención de la posición original es establecer un procedimiento equitativo según el

cual cualesquiera que sean los principios convenidos, éstos sean justos. El objetivo es utilizar la noción de la justicia puramente procesal como base de la teoría. De alguna manera tenemos que anular los efectos de las contingencias específicas que ponen a los hombres en situaciones desiguales y en tentación de explotar las circunstancias naturales y sociales en su propio provecho. Ahora bien, para lograr esto supongo que las partes están situadas bajo un velo de ignorancia. No saben cómo las diversas alternativas afectarán sus propios casos particulares, viéndose así obligadas a evaluar los principios únicamente sobre la base de consideraciones generales.[11]

Se supone, entonces, que las partes no conocen ciertos tipos de hechos determinados. Ante todo, nadie conoce su lugar en la sociedad, su posición o clase social; tampoco sabe cuál será su suerte en la distribución de talentos y capacidades naturales, su inteligencia y su fuerza, etc. Igualmente nadie conoce su propia concepción del bien, ni los detalles de su plan racional de vida, ni siquiera los rasgos particulares de su propia psicología, tales como su aversión al riesgo, o su tendencia al pesimismo o al optimismo. Más todavía, supongo que las partes no conocen las circunstancias particulares de su propia sociedad. Esto es, no conocen su situación política o económica, ni el nivel de cultura y civilización que han sido capaces de alcanzar. Las personas en la posición original no tienen ninguna información respecto a qué generación pertenecen. Estas amplísimas restricciones al conocimiento son apropiadas en parte porque entre las generaciones y dentro de ellas se plantean cuestiones de justicia social, por ejemplo la cuestión de cuál es la cantidad de ahorros apropiada o la cuestión de la conservación de los recursos naturales y del medio natural. Existe también, al menos teóricamente, la cuestión de una política genética razonable. Con objeto de completar la idea de la posición original, tampoco en estos casos deberán las partes saber cuáles son las contingencias que les llevarán a oponerse entre sí. Tendrán que escoger aquellos principios con cuyas consecuencias estén dispuestas a vivir, sea cual sea la generación a la que pertenezcan.

Entonces, en la medida en que sea posible, los únicos hechos particulares que conocen las partes son que su sociedad está sujeta a las circunstancias de la justicia, con todo lo que esto implica. Se da por sentado, sin embargo, que conocen los hechos generales acerca de la sociedad humana. Entienden las cuestiones políticas y los principios de la teoría económica; conocen las bases de la organización social y las leyes de la psicología humana. En verdad, se supone que conocen todos los hechos generales que afectan la elección de los principios de justicia. No existen limitaciones a la información general, esto es, acerca de las teorías y leyes generales, ya que las concepciones de la justicia tienen que ajustarse a las características de los sistemas de cooperación social que han de regular, por lo cual no hay razón para eliminar estos hechos. Sería, por ejemplo, una objeción contra una concepción de la justicia el hecho de

que, a la vista de las leyes de la psicología moral, los hombres no tuviesen ningún deseo de actuar con base en ella, aun cuando las instituciones de su sociedad las satisficieran, ya que en tal caso habría dificultades para asegurar la estabilidad de la cooperación social. Una característica importante de la concepción de la justicia es que debería generar su propio apoyo. Sus principios deberían ser tales que, una vez que estuvieran incorporados a la estructura básica de la sociedad, los hombres tendieran a adquirir el correspondiente sentido de la justicia y a desarrollar el deseo de actuar conforme a sus principios. En tal caso la concepción de la justicia sería estable. Esta clase de información general es admisible en la posición original.

La noción del velo de ignorancia da lugar a varias dificultades. Algunos pueden objetar concebir lo que es la posición original. Por esto, puede ser útil observar que una o más personas pueden entrar en cualquier momento en esta posición o, acaso mejor, simular las deliberaciones de esta situación hipotética, razonando simplemente conforme a las restricciones apropiadas. Al abogar por una concepción de la justicia tenemos que estar seguros de que se encuentra dentro de las alternativas permitidas y que satisface las restricciones formales estipuladas. No pueden darse consideraciones a su favor a menos que, en ausencia del tipo de conocimiento que queda excluido, fuera racional que las hiciéramos. La evaluación de los principios tiene que proceder en términos de las consecuencias generales de su reconocimiento público y de su aplicación universal, suponiéndose que todos los obedecieran. Decir que en la posición original se escogería una cierta concepción de la justicia equivale a decir que la deliberación racional que satisficiera ciertas condiciones y restricciones lograría llegar a una cierta conclusión. De ser necesario, este argumento se podría formular de una manera más formal. De ahora en adelante hablaré, sin embargo, en términos de la noción de la posición original. Esto es más útil y sugerente y pone de relieve ciertos rasgos esenciales que de otra manera podrían ser fácilmente pasados por alto.

Estas observaciones muestran que la posición original no debe ser imaginada como una asamblea general que incluye en un momento dado a todos los que vivirán en un tiempo determinado, ni mucho menos como una asamblea de todos los que pudieran vivir en un tiempo determinado. No es una reunión de todas las personas reales y posibles. Si concebimos la posición original de alguna de estas maneras, la concepción dejaría de ser una guía natural de la intuición y carecería de un sentido claro. La posición original tiene que ser interpretada de manera que en cualquier momento se pueda adoptar su perspectiva. Es indiferente cuándo se adopta este punto de vista y quién lo hace: las restricciones deberán ser tales que siempre se escojan los mismos principios. El velo de ignorancia es una condición clave para que esto suceda. Asegura no sólo que la información disponible es pertinente, sino que es en todo momento la misma.

Se podría objetar que la condición del velo de ignorancia es irracional. Ciertamente alguien podría argumentar que los principios han de escogerse a la luz de todo el conocimiento disponible. A esto pueden oponerse varias réplicas. Aquí me limitaré a aquellas que subrayan las simplificaciones que es necesario hacer si realmente se quiere formular una teoría (otras que se basan en la interpretación kantiana de la posición original serán dadas después, § 40). Para empezar, es claro que, puesto que las diferencias entre las partes son desconocidas y puesto que todas son igualmente racionales y se hallan en la misma situación, todas serán susceptibles de ser convencidas por los mismos argumentos. Por tanto, podemos contemplar el acuerdo en la posición original desde el punto de vista de una persona seleccionada al azar. Si cualquiera, después de reflexionar debidamente, prefiere una concepción de justicia a otra, entonces todos lo harán pudiéndose obtener un acuerdo unánime. Podemos imaginarnos, con objeto de hacer más reales las circunstancias, que se exige que las partes se comuniquen unas con otras por medio de un árbitro como intermediario, y que éste ha de anunciar qué alternativas se han sugerido y las razones ofrecidas en su favor. Este árbitro prohíbe cualquier intento de formar coaliciones e informa a las partes cuando han llegado a un entendimiento. Sin embargo, de hecho, tal árbitro es superfluo y se supone que las deliberaciones de los participantes han de ser similares.

Aquí surge, consecuentemente, el hecho, muy importante, de que las partes no tienen base para negociar, en el sentido usual del término. Nadie conoce su situación en la sociedad ni sus dotes naturales y por lo tanto nadie está en posición de diseñar principios que le sean ventajosos. Podríamos imaginar que uno de los contratantes amenaza con retirarse a menos que los otros convengan en principios que le son favorables. Pero, ¿cómo sabe cuáles son los principios que sirven particularmente a sus intereses? Lo mismo ocurre en la formación de coaliciones: si un grupo hubiera de decidir unificarse para desventaja de los demás, no podrían saber cómo favorecerse en la elección de principios. Aunque consiguieran que todos estuvieran de acuerdo con su propuesta, no tendrían ninguna seguridad de que ésta les favorecería, ya que no podrían identificarse a sí mismos ni por su nombre ni mediante una descripción. El único caso en que esta conclusión no se da es en el del ahorro. Dado que las personas en la posición original saben que son contemporáneas (tomando el tiempo actual como punto de partida), pueden favorecer a su generación negándose a hacer cualquier tipo de sacrificio por sus sucesores; las personas simplemente reconocerían el principio de que nadie tiene el deber de ahorrar para la posteridad. Las generaciones anteriores han ahorrado o no, y las partes no pueden hacer nada que pueda cambiar tal hecho. Así pues, en este caso, el velo de la ignorancia no sirve para asegurar los resultados deseados. Por tanto, para abordar la cuestión de la justicia entre las generaciones he modificado el supuesto de la motivación

añadiendo una restricción adicional (§ 22). Con estos ajustes, ninguna generación tiene la posibilidad de formular principios diseñados especialmente para promover su propia causa, pudiendo deducirse algunos límites significativos acerca de los principios del ahorro (§ 44). Sea cual fuere la posición temporal de una persona estará obligada a escoger por todas.[12]

Las restricciones a la información particular en la posición original son, pues, de importancia fundamental. Sin ellas no tendríamos la posibilidad de elaborar ninguna teoría definida de la justicia. Tendríamos que quedarnos satisfechos con una fórmula vaga que estableciera que la justicia es aquello sobre lo cual podría llegarse a un acuerdo, sin ser capaces de decir mucho, si es que pudiéramos decir algo, acerca del contenido mismo de dicho acuerdo. Las restricciones formales del concepto de lo justo, aquellas que se aplican directamente a los principios, no son suficientes para nuestro propósito. El velo de la ignorancia hace posible la elección unánime de una determinada concepción de la justicia. Sin estos límites puestos al conocimiento, el problema de las negociaciones en la posición original sería infinitamente complicado. Aunque teóricamente hubiese una solución, no podríamos, al menos por el momento, ser capaces de determinarla.

La noción del velo de la ignorancia me parece implícita en la ética de Kant (§ 40). Aun así, el problema de definir el conocimiento de las partes, así como el de caracterizar las alternativas que se les ofrecen, han sido a menudo pasados por alto incluso en las teorías contractuales. En ocasiones la situación que define la deliberación moral es presentada de una manera tan indeterminada que no se puede averiguar cómo resultará. Así, la doctrina de Perry es esencialmente contractual: sostiene que la integración social y la personal han de proceder conforme a principios enteramente diferentes: la última de acuerdo a la prudencia racional, la primera por medio de la concurrencia de las personas de buena voluntad. Parecería que rechaza el utilitarismo más o menos por las mismas razones sugeridas anteriormente: a saber, que extiende incorrectamente el principio de elección para una persona a las elecciones a las que se enfrente la sociedad. El curso de acción correcto es caracterizado como aquel que promueve de la mejor manera los objetivos sociales, tal y como éstos serían formulados tras un acuerdo reflexivo en el que las partes tuviesen pleno conocimiento de las circunstancias y se vieran movidas por un interés benevolente para con los intereses de los demás. No se hace, sin embargo, ningún esfuerzo por especificar de manera precisa los posibles resultados de este tipo de acuerdo. De hecho, sin una explicación bastante más completa no se pueden sacar conclusiones. [13] No deseo aquí criticar a otros; más bien quisiera explicar la necesidad de lo que en ocasiones pudieran parecer detalles improcedentes.

Ahora bien, las razones en pro del velo de la ignorancia van más allá de la mera simplicidad. Queremos definir la posición original de modo que obtengamos la solución

deseada. Si se permite un conocimiento de las particularidades, entonces el resultado se ve prejuiciado por contingencias arbitrarias. Tal y como se observó, el dar a cada uno según el poder de su amenaza, no es un principio de justicia. Si la posición original ha de producir acuerdos que sean justos, las partes tendrán que estar equitativamente situadas y tratadas equitativamente en tanto que personas morales. La arbitrariedad del mundo tiene que ser corregida mediante el ajuste de las circunstancias de la situación contractual inicial. Más aún, si al escoger principios exigimos unanimidad incluso cuando exista una información completa, únicamente podrían decidirse unos cuantos casos bastante obvios. Una concepción de la justicia basada en la unanimidad en estas circunstancias sería en verdad débil y trivial. Sin embargo, una vez que se excluye el conocimiento, la exigencia de unanimidad no está fuera de lugar y el hecho de que pueda ser satisfecha cobra una gran importancia. Nos permite decir que la concepción de la justicia escogida representa una genuina reconciliación de intereses.

Un comentario final: supondré casi siempre que las partes poseen toda la información general. Ningún hecho general les está oculto. Esto lo haré principalmente para evitar complicaciones. No obstante, una concepción de la justicia ha de ser la base pública de los términos de la cooperación social. Dado que el entendimiento común requiere de ciertos límites a la complejidad de los principios, pueden también existir límites al uso del conocimiento teórico en la posición original. Ahora bien, como es claro que podría ser muy difícil clasificar y graduar la complejidad de los diversos tipos de hechos generales, no intentaré hacerlo. Sin embargo, ciertamente reconocemos una construcción teórica problemática cuando nos enfrentamos a ella. Así pues, parece razonable decir que, en igualdad de circunstancias, una concepción de la justicia es preferible a otra cuando se encuentra fundada en hechos generales marcadamente más sencillos, y cuando su elección no depende de cálculos elaborados a la luz de una vasta colección de posibilidades definidas teóricamente. Es deseable que los fundamentos de una concepción pública de la justicia deban ser evidentes para todos cuando las circunstancias lo permitan. Creo que esta reflexión da a los dos principios de la justicia preferencia sobre el criterio de utilidad.

25. La racionalidad de las partes

En todo momento he supuesto que las personas en la posición original son racionales. Al elegir entre principios, cada cual hace todo lo que puede por promover sus intereses. Pero también he supuesto que no conocen su concepción del bien. Esto significa que, aun sabiendo que tienen algún plan racional de vida, no conocen los detalles de dicho

plan, es decir, los fines e intereses particulares que están destinados a promover. ¿Cómo pueden, entonces, decidir cuál de las concepciones de la justicia les será más favorable? ¿O es que tenemos que suponer que se verán obligados nuevamente a adivinar? Para hacer frente a esta dificultad postulo que aceptan la explicación del bien esbozada en el capítulo anterior: suponen que, normalmente, preferirán tener más bienes sociales primarios a tener menos. Por supuesto, puede suceder que, una vez suprimido el velo de la ignorancia, algunos, por razones religiosas o de otro tipo, puedan, de hecho, no querer mayor cantidad de estos bienes. Sin embargo, desde el punto de vista de la posición original, es racional para las partes suponer que realmente quieren una participación mayor, ya que de todas maneras no se verán obligadas a aceptar más si no lo desean. Así pues, aun cuando las partes carezcan de información acerca de sus fines particulares, tienen conocimiento suficiente para jerarquizar las alternativas. Saben que, en general, tienen que tratar de proteger sus libertades, ampliar sus oportunidades y aumentar los medios para promover sus objetivos, cualesquiera que estos sean. Guiadas por la teoría del bien y por los hechos generales de la psicología moral, sus deliberaciones no serán ya el mero producto de conjeturas. Pueden tomar una decisión racional en el sentido ordinario de la palabra.

El concepto de racionalidad invocado aquí, es, con excepción de una característica esencial, el que se usa comúnmente en la teoría social.[14] Así, es usual pensar que una persona racional tenga un conjunto coherente de preferencias entre las alternativas que se le ofrecen. Esta persona jerarquiza estas opciones de acuerdo con el grado con que promuevan sus propósitos; llevará a cabo el plan que satisfaga el mayor número de sus deseos, no el que satisfaga menos, y, al mismo tiempo, el que tenga más probabilidades de ejecutar con éxito. La suposición especial que hago es la de que a un individuo racional no le asalta la envidia. No es de los que están dispuestos a aceptar una pérdida para sí, sólo en el caso de que los demás la tengan también. No le resulta insoportable el saber o darse cuenta que otros tienen una cantidad mayor de bienes sociales primarios. Esto es verdad al menos mientras las diferencias entre él y los demás no excedan de ciertos límites, y mientras él no crea que las desigualdades existentes se basan en la injusticia o son el resultado de una mera casualidad que no sirva para ningún propósito social compensatorio (§ 80).

El supuesto de que las partes no están motivadas por la envidia plantea ciertas preguntas. Quizá deberíamos asumir también que no experimentan otros sentimientos tales como la vergüenza y la humillación (§ 67). Ahora bien, una explicación satisfactoria de la justicia tendrá eventualmente que ocuparse también de estos temas, pero por el momento dejaré de lado estas complicaciones. Otra objeción a nuestro procedimiento asegura que es demasiado irreal. Ciertamente los hombres tienen esos sentimientos.

¿Cómo puede una concepción de la justicia ignorar este hecho? Haré frente a este problema dividiendo el argumento a favor de los principios de la justicia en dos partes. En la primera, los principios se deducen bajo el supuesto de que no existe la envidia; en la segunda, consideramos si la concepción a la que hemos llegado es factible teniendo a la vista las circunstancias de la vida humana.

Una razón para proceder así es que la envidia tiende a hacer peores a todos los hombres. En este sentido es una desventaja para la totalidad. El suponer su ausencia equivale a suponer que, al elegir los principios, los hombres pensarán que tienen cada uno un plan de vida propio suficiente para sí. Tienen un sentimiento seguro de su propia valía de modo que no tienen deseos de abandonar ninguno de sus objetivos, aunque los demás dispongan de menos medios para promover los suyos. Elaboraré una concepción de la justicia según este supuesto para ver cuál es el resultado. Más tarde trataré de mostrar que, cuando se ponen en práctica los principios adoptados, conducen a acuerdos sociales en los cuales la envidia y otros sentimientos destructivos probablemente no son tan fuertes. La concepción de la justicia elimina las condiciones que dan origen a actitudes antisociales. Es, por tanto, estable en sí misma (§§ 80-81).

El supuesto de la racionalidad mutuamente desinteresada viene entonces a decir que las personas en la posición original tratan de reconocer principios que promuevan tanto como sea posible sus sistemas de fines. Lo hacen intentando ganar para sí la cantidad más grande posible de bienes sociales primarios, ya que esto les permite promover, del modo más efectivo, su concepción del bien, cualquiera que ésta resulte ser. Las partes no pretenden conferirse mutuamente beneficios, ni dañarse; no están motivadas por la afección o por el rencor. Tampoco tratan de beneficiarse de los demás; no son envidiosas ni vanas. Poniéndolo en términos de un juego, podríamos decir que aspiran a una puntuación lo más elevada posible en términos absolutos. No desean para sus oponentes una puntuación ni elevada ni baja, ni tampoco aspiran a maximizar o a minimizar la diferencia entre sus éxitos y los de los demás. En realidad, la idea de un juego no se aplica totalmente, ya que las partes no están interesadas en ganar sino en obtener el mayor número posible de puntos de acuerdo con su propio sistema de fines.

Existe una suposición adicional para garantizar la estricta observancia de las reglas. Se supone que las partes son capaces de tener un sentido de la justicia y que este hecho es de conocimiento público. Esta condición asegura la integridad del acuerdo hecho en la posición original. No significa que en sus deliberaciones las partes apliquen alguna concepción particular de la justicia ya que esto anularía el objetivo del supuesto de la motivación. Significa, por el contrario, que las partes pueden confiar mutuamente en que entenderán y actuarán conforme a los principios que finalmente hayan convenido. Una vez que los principios son reconocidos las partes pueden confiar en que todos se

ajustarán a ellos. Al alcanzar un acuerdo sabrán entonces que su empresa no es inútil: su sentido de la justicia les asegura que los principios escogidos serán respetados. Es esencial observar, sin embargo, que este supuesto permite que los hombres actúen conforme a diversas concepciones de la justicia. Los hechos generales de la psicología humana y los principios del aprendizaje moral son las facetas relevantes que las partes han de examinar. Si es poco probable que una determinada concepción de la justicia genere su propio apoyo, o carezca de estabilidad, este hecho no debe pasarse por alto. En ese caso puede preferirse otra concepción de la justicia. El supuesto dice únicamente que las partes tienen un sentido de la justicia puramente formal: tomando en cuenta todo lo relevante, incluidos los hechos generales de la psicología moral, las partes se adherirán a los principios eventualmente escogidos. Las partes son racionales en la medida en que no suscribirán acuerdos que no puedan cumplir, o que puedan hacerlo sólo a través de grandes dificultades. Entre otras cosas tiene muy presente el rigor de lo que significa comprometerse (§ 29). Así pues, al evaluar diversas concepciones de la justicia, las personas en la posición original habrán de suponer que la que adopten será estrictamente observada. Las consecuencias de su acuerdo habrán de elaborarse sobre esta base.

Con las precedentes observaciones acerca de la racionalidad y motivación de las partes, queda completa en su mayor parte la descripción de la posición original. Podemos resumir esta descripción mediante la siguiente enumeración de elementos de la situación inicial y sus variantes. (Los asteriscos señalan las interpretaciones que constituyen la posición original.)

1. La naturaleza de las partes (§ 22):
   **a.* personas duraderas (jefes de familias o líneas genéticas);
   b. sujetos individuales;
   c. asociaciones (estados, iglesias, otras corporaciones).
2. Objeto de la justicia (§ 2):
   **a.* estructura básica de la sociedad;
   b. reglas para las corporaciones;
   c. derecho internacional.
3. Presentación de alternativas (§ 21):
   **a.* lista más corta (o más larga);
   b. caracterización general de las posibilidades.
4. Tiempo de ingreso:
   **a.* cualquier tiempo (durante la mayoría de edad) para las personas vivas;
   b. todas las personas reales (vivas en algún momento) simultáneamente;
   c. todas las personas posibles simultáneamente.
5. Circunstancias de la justicia (§ 22):
   **a.* condiciones de escasez moderada (Hume);

b. las de *a* más otras extremas.

6. Condiciones formales para los principios (§ 23):
   **a*. generalidad, universalidad, carácter público, jerarquía y definitividad;
   b. las de *a* menos el carácter público.
7. Conocimiento y creencias (§ 24):
   **a*. velo de ignorancia;
   b. información total;
   c. conocimiento parcial.
8. Motivación de las partes (§ 25):
   **a*. desinterés mutuo (altruismo inmediato);
   b. elementos de solidaridad social y de buena voluntad;
   c. altruismo perfecto.
9. Racionalidad (§§ 25, 28):
   **a*. utilizar medios efectivos para alcanzar fines con expectativas unificadas y una interpretación objetiva de la probabilidad;
   b. igual que *a* pero sin expectativas unificadas y usando el principio de razón insuficiente.
10. La condición del acuerdo (§ 24):
    **a*. unanimidad perpetua;
    b. aceptación mayoritaria o algo semejante por un periodo limitado.
11. La condición del cumplimiento (§ 25):
    **a*. cumplimiento estricto;
    b. cumplimiento parcial en diversos grados.
12. El punto donde no hay acuerdo:
    **a*. egoísmo general;
    b. el estado de naturaleza.

Podemos ocuparnos ahora de la elección de principios, pero primero señalaré algunos errores que deben evitarse. En primer lugar, debemos tener presente que las partes en la posición original son individuos definidos teóricamente. Las bases para su consentimiento se establecen mediante la descripción de la situación contractual y su preferencia por los bienes primarios. Así, el decir que se adoptarán los principios de justicia es tanto como decir la manera en que estas personas tomarán sus decisiones, estando motivadas del modo en que se describe en nuestra exposición. Por supuesto que cuando tratamos de simular la posición original en la vida cotidiana, esto es, cuando tratamos de conducirnos según un razonamiento moral tal y como lo exigen sus restricciones, es muy posible que encontremos que nuestros juicios y deliberaciones se ven influidos por nuestras actitudes y tendencias particulares. Seguramente resultará difícil tratar de corregir nuestras diversas propensiones y aversiones, para adherirnos a las condiciones de esta situación ideal. Sin embargo, nada de esto afecta la pretensión de

que, en la posición original, las personas racionales caracterizadas de ese modo, tomarían una cierta decisión. Esta proposición pertenece a la teoría de la justicia. Otra cuestión es el preguntar si los seres humanos pueden desempeñar este papel al regular su razonamiento práctico.

Como se supone que las personas en la posición original no tienen interés en los intereses de los demás (aunque puedan tenerlo respecto a terceros), puede pensarse que la justicia como imparcialidad es una teoría egoísta. Por supuesto que no es una de las tres formas de egoísmo mencionadas anteriormente, pero alguien podría pensar, como Schopenhauer respecto a la doctrina de Kant, que de todos modos es egoísta.[15] No obstante, esto sería un error, ya que el hecho de que en la posición original las partes sean caracterizadas como mutuamente desinteresadas no presupone que las personas que en la vida cotidiana, o en una sociedad bien ordenada, mantengan los principios que hubiesen convenido, estén mutuamente desinteresadas. Es claro que los dos principios de la justicia y los principios de las obligaciones y deberes naturales nos exigen tener en cuenta los derechos y las demandas de los demás. Por otra parte, el sentido de justicia es un deseo, normalmente efectivo, de cumplir estas restricciones. La motivación de las personas en la posición original no debe confundirse con la motivación de las personas que en la vida diaria aceptan los principios de justicia y que poseen el correspondiente sentido de la justicia. En los casos reales un individuo conoce su propia situación y puede, si lo desea, sacar provecho de las contingencias. En el caso de que su sentido de justicia le moviera a actuar conforme a los principios de lo justo adoptados en la posición original, seguramente sus objetivos y deseos no serían egoístas. Aceptaría voluntariamente las limitaciones expresadas por esta interpretación del punto de vista moral. En términos más generales se diría que la motivación de las partes en la posición original no determina directamente la motivación de la gente en una sociedad justa, ya que en este último caso suponemos que sus miembros viven y crecen bajo una estructura básica justa, tal y como lo exigen los dos principios, y después tratamos de averiguar qué clase de concepciones del bien y qué sentimientos morales adquirirán las personas (capítulo VIII). Por tanto, el desinterés mutuo de las partes determina sólo de manera indirecta las otras motivaciones; es decir, las determina a través de sus efectos, sobre el acuerdo en torno a los principios. Son estos principios, junto con las leyes de la psicología (tal y como funcionan bajo las condiciones de una institución justa) los que dan forma a los objetivos y sentimientos morales de los ciudadanos de una sociedad bien ordenada.

Una vez considerada la idea de una teoría contractual, es tentador pensar que no producirá los principios que queremos a menos que las partes se vean movidas, por lo menos en alguna medida, por la benevolencia o por algún interés en los intereses de los

demás. Tal como lo señalé antes, Perry cree que las pautas y decisiones correctas son aquellas que promueven los fines alcanzados mediante un acuerdo meditado y adoptado en condiciones favorables para la imparcialidad y la buena voluntad. Ahora bien, la combinación del desinterés mutuo y el velo de la ignorancia alcanza en gran medida el mismo propósito que la benevolencia, ya que esta combinación de condiciones obliga a que cada persona en la posición original tome en cuenta el bien de los demás. Entonces, en la justicia como imparcialidad los efectos de la buena voluntad se obtienen por medio de diversas condiciones que operan conjuntamente. La impresión de que esta concepción de la justicia es egoísta es una ilusión provocada al considerar sólo uno de los elementos de la posición original. Más aún, este par de supuestos tiene enormes ventajas sobre el de la benevolencia y el del conocimiento. Tal como lo he advertido, este último es tan complicado que no nos permite elaborar en lo absoluto una teoría definida. No sólo son insuperables las complicaciones causadas por una información desmesurada, sino que sería necesario aclarar los supuestos acerca de los motivos. Por ejemplo, ¿cuál es el valor relativo de los deseos benevolentes? En suma, la combinación del desinterés mutuo con el velo de la ignorancia tiene las ventajas de la sencillez y la claridad, al mismo tiempo que asegura los efectos de los que a primera vista parecen los supuestos moralmente más atractivos.

Por último, si se concibe que las partes mismas hacen propuestas, no tienen ningún incentivo para sugerir principios insensatos o arbitrarios. Por ejemplo, nadie promovería que se dieran privilegios especiales a los que miden exactamente 1.80 metros, o a los que nacieron en un día de sol. Tampoco habría nadie que propusiera el principio de que los derechos básicos deberían depender del color de la piel o de la textura del cabello. Nadie sabría si tales principios serán ventajosos. Más aún, cada uno de esos principios es una limitación a nuestra libertad de acción y tales restricciones no serían aceptables sin que mediara una razón. Ciertamente podemos imaginarnos circunstancias especiales en las cuales estas características fueran procedentes. Podría ocurrir que los nacidos en un día de sol estuviesen dotados de un temperamento feliz, lo cual podría ser un atributo significativo para ocupar ciertos cargos directivos. Sin embargo, nunca se propondrían tales distinciones en los primeros principios, ya que tendrían que poseer alguna conexión racional con la promoción de los intereses humanos ampliamente definidos. La racionalidad de las partes y su situación en la posición original garantizan que los principios éticos y las concepciones de la justicia tengan este contenido general.[16] En consecuencia, la discriminación sexual y racial presuponen inevitablemente que algunos mantengan un lugar favorecido en el sistema social, el cual estarán dispuestos a explotar en su provecho. Desde el punto de vista de personas colocadas igualmente en una situación inicial equitativa, los principios de las doctrinas explícitamente racistas no son

solamente injustos sino irracionales. Por esta razón podríamos decir que no son, en absoluto, concepciones morales, sino simples medios de represión, y no tienen cabida en una lista razonable de las concepciones tradicionales de justicia.[17] Por supuesto que esta afirmación no es, en modo alguno, materia para una definición. Es más bien una consecuencia de las condiciones que caracterizan la posición original, especialmente las condiciones de racionalidad de las partes y del velo de la ignorancia. Por tanto, el que las concepciones de lo justo tengan un cierto contenido y excluyan principios arbitrarios y absurdos es una inferencia de la teoría.

26. El razonamiento que conduce a los dos principios de justicia

En ésta y en las dos secciones siguientes me ocupo de la elección entre los dos principios de justicia y el principio de utilidad media. Determinar la preferencia racional entre estas dos opciones es quizá el problema capital al que se enfrenta el desarrollo de la concepción de la justicia como imparcialidad en tanto que alternativa viable a la tradición utilitaria. Iniciaré esta sección presentando algunas observaciones intuitivas que favorecen los dos principios. También discutiré brevemente la estructura cualitativa del argumento que se necesita para que la defensa de estos principios sea concluyente.

Consideremos ahora el punto de vista de alguien que se encuentra en la posición original. No hay manera de que obtenga ventajas especiales para sí mismo. Por otra parte, tampoco tiene razones para aceptar determinadas desventajas. Como no es razonable que espere más de una porción equitativa en la división de los bienes sociales primarios, y como no es racional que acepte menos, lo más sensato es reconocer como primer paso un principio de justicia que exija una distribución igualitaria. De hecho, este principio es tan obvio, dada la simetría de las partes, que se le ocurriría inmediatamente a cualquiera. Así, las partes comienzan con un principio que exige iguales libertades básicas para todos, así como una igualdad equitativa de oportunidades y una división igualitaria de ingresos y riquezas.

Sin embargo, aun manteniéndose firme con respecto a la prioridad de las libertades básicas, y la igualdad equitativa de oportunidades, no hay razón por la cual este reconocimiento deba ser definitivo. La sociedad debe tomar en cuenta la eficiencia económica y las exigencias de la organización y de la tecnología. Si existen desigualdades en el ingreso y en la riqueza, así como diferencias en la autoridad y en el grado de responsabilidad, las cuales funcionan haciendo que todos mejoren en comparación con la situación de igualdad inicial, ¿por qué no permitirlas? Se podría pensar que el ideal de los individuos sería el deseo de servir unos a otros, pero dado que suponemos a las partes

mutuamente desinteresadas, su aceptación de estas desigualdades económicas e instituciones equivale tan sólo al reconocimiento de las relaciones de oposición en las que se halla el hombre en las circunstancias de la justicia. No tienen razones para quejarse de los motivos de los demás. Así, las partes aceptarían estas diferencias sólo si estuvieran abatidas o apocadas por el mero conocimiento o la percepción de que otros están mejor situados. Sin embargo, he supuesto que deciden como si no estuvieran movidos por la envidia. Así, la estructura básica deberá permitir estas desigualdades mientras mejoren la situación de todos, incluyendo a los menos aventajados, con tal de que estas desigualdades vayan a la par con una distribución equitativa de las oportunidades y una libertad igual. Ya que las partes comienzan a partir de una división igualitaria de todos los bienes sociales primarios, aquellos que se benefician menos tienen, por así decirlo, un derecho de veto. De esta manera se llega al principio de diferencia. Tomando la igualdad como punto de comparación, aquellos que han ganado más tienen que haberlo hecho en términos que sean justificables respecto a aquellos que han ganado menos.

Mediante un razonamiento de este tipo pueden, entonces, llegar las partes a los dos principios de la justicia serialmente ordenados. Aquí no trataré de justificar esta ordenación, aunque las observaciones hechas a continuación pueden transmitir la idea intuitiva. Supongo que las partes se contemplan a sí mismas como personas libres que tienen objetivos e intereses fundamentales, en nombre de los cuales piensan que es legítimo que se hagan demandas mutuas en lo que respecta a la confirmación de la estructura básica de la sociedad. El interés religioso es un ejemplo histórico muy conocido; el interés en la integridad de la persona es otro. En la posición original las partes no saben qué formas particulares tomarán estos intereses, pero suponen que tienen tales intereses y que las libertades básicas necesarias para su protección están garantizadas por el primer principio. Como tienen que asegurar estos intereses, colocarán el primer principio antes que el segundo. La defensa de estos dos principios puede fortalecerse analizando con más detalle la noción de persona libre. Dicho en términos muy generales, las partes consideran que tienen un interés del más alto orden a propósito de la manera en que sus otros intereses, incluso los fundamentales, serán conformados y regulados por las instituciones sociales. No se ven a sí mismas como inevitablemente obligadas a perseguir algún conjunto determinado de intereses fundamentales que pudieran tener en un momento dado, ni tampoco se identifican con él, aunque quisieran tener el derecho de promover tales intereses (siempre que sean admisibles). Por el contrario, las personas libres se ven a sí mismas como seres que pueden revisar y alterar sus objetivos finales y que dan una primera prioridad a la conservación de sus libertades en estos asuntos. Por tanto, no sólo tienen objetivos

finales que en principio pueden libremente perseguir o rechazar, sino que su compromiso original y devoción continua por estos fines, tienen que formarse y afirmarse en condiciones que sean libres. Dado que los dos principios aseguran una forma social que estas condiciones mantienen, los hombres los aceptarían con preferencia al principio de utilidad. Sólo mediante este acuerdo pueden estar seguras las partes de que su mayor interés, en tanto que personas libres, queda garantizado.

La prioridad de la libertad significa que siempre que se puedan establecer efectivamente las libertades básicas, no se podrá cambiar una libertad menor o desigual por una mejora en el bienestar económico. Solamente cuando las circunstancias sociales no permitan el establecimiento efectivo de esos derechos básicos, puede concederse su limitación, pero incluso entonces tales restricciones pueden justificarse sólo en la medida en que sean necesarias para allanar el camino hacia unas condiciones en que ya no puedan justificarse. La negación de las libertades iguales sólo puede defenderse cuando es esencial cambiar las condiciones de la civilización, de modo que en un tiempo previsible pueda disfrutarse de tales libertades. Así pues, al adoptar el orden serial de los dos principios, las partes suponen que las condiciones de su sociedad, cualesquiera que sean, admiten la realización efectiva de las libertades iguales; o que si no lo hacen, las circunstancias son, no obstante, suficientemente favorables, de modo que la prioridad de los primeros principios señala los cambios más urgentes e identifica la mejor vía hacia el estado social en el cual se puedan instituir plenamente todas las libertades básicas. La completa realización de los dos principios en un orden serial es la tendencia a largo plazo de esta ordenación, al menos en condiciones razonablemente afortunadas.

Parece que después de estas observaciones los dos principios constituyen, al menos, una concesión plausible de la justicia. Se plantea, no obstante, la cuestión de cómo argumentar más sistemáticamente en su favor. Hay varias cosas que pueden hacerse. Se pueden desentrañar las consecuencias de ambos principios en el campo de las instituciones y advertir sus implicaciones respecto a la política social fundamental. De esta manera se les pone a prueba comparándolos con nuestros juicios meditados acerca de la justicia. A esto está dedicada la segunda parte de este libro. Sin embargo, se puede también tratar de encontrar argumentos a su favor que resulten decisivos desde el punto de vista de la posición original. Para lograrlo, es útil como método heurístico el pensar en los dos principios como la solución maximin al problema de la justicia social. Existe una relación entre los dos principios y la regla maximin para escoger en condiciones de incertidumbre.[18] Esto es evidente a partir del hecho de que los dos principios son aquellos que escogería una persona al proyectar una sociedad en la cual su enemigo hubiera de asignarle su lugar. La regla maximin nos dice que debemos jerarquizar las alternativas conforme a sus peores resultados posibles: habremos de adoptar la

alternativa cuyo peor resultado sea superior al peor de los resultados de las otras alternativas.[19] Por supuesto que los hombres en la posición original no suponen que su lugar inicial en la sociedad habrá de ser decidido por un oponente malévolo. Como hago notar más adelante, no deberán razonar a partir de falsas premisas. El velo de la ignorancia no viola esta idea, ya que la ausencia de información no equivale a una información falsa. Sin embargo, el hecho de que los dos principios de la justicia habrían de resultar escogidos si las partes se vieran forzadas a protegerse a sí mismas en contra de tal contingencia, explica el sentido según el cual esta concepción es la solución maximin. Esta analogía sugiere que si la posición original ha sido descrita de modo que para las partes sea racional adoptar la actitud conservadora expresada mediante esta regla, se puede esgrimir un argumento concluyente en defensa de estos principios. Es claro que la regla maximin no es, en general, una guía apropiada para elegir bajo condiciones de incertidumbre. Sin embargo, la regla es atractiva en determinadas situaciones caracterizadas por ciertos rasgos especiales. Mi objetivo es entonces mostrar que se puede lograr una buena justificación de los dos principios, basada en el hecho de que la posición original posee en un grado muy elevado esos rasgos especiales.

Ahora bien, las situaciones que hacen plausible esta regla inusitada parecen tener tres rasgos principales.[20] Primero, dado que la regla no toma en cuenta las probabilidades de las posibles circunstancias, tiene que haber alguna razón para no tomar en cuenta la estimación de estas probabilidades. A primera vista la regla de elección más natural parecería ser la de computar la expectativa de ganancia monetaria para cada decisión y adoptar entonces el curso de acción que tenga las mejores perspectivas. (Esta expectativa se define de la siguiente manera: supongamos que g_{ij} representa los números en la tabla de pérdidas y ganancias, en donde i es el índice de la línea, y j el de la columna: sean p_j [para j= 1, 2, 3] las probabilidades de las circunstancias, y $\Sigma p_j = 1$. Entonces la expectativa para la i-ésima decisión es igual a $\Sigma p_j g_{ij}$.) Así pues, la situación tiene que ser tal que resulte imposible el conocimiento de las alternativas posibles, o que al menos sea altamente inseguro. En este caso es razonable ser escéptico acerca del cálculo de probabilidades, a menos que no haya otra salida, especialmente si se trata de una decisión tan fundamental que necesite ser justificada frente a los demás.

El segundo rasgo sugerido por la regla maximin es el siguiente: la persona que escoge tiene una concepción del bien tal que le importa muy poco o nada lo que pueda ganar todavía por encima del mínimo estipendio que seguramente obtiene al seguir la regla maximin. No vale la pena correr algún riesgo para obtener una ventaja ulterior, sobre todo si puede resultar que pierda aquello que realmente tiene valor. Esto último nos lleva al tercer rasgo: las alternativas rechazadas tienen resultados que difícilmente pueden aceptarse; la situación implica graves riesgos. Por supuesto que estos rasgos funcionan de

manera más efectiva cuando se combinan. La situación paradigmática para cumplir la regla maximin se da cuando los tres rasgos se realizan en el más alto grado.

Revisemos brevemente la naturaleza de la posición original teniendo en mente los tres rasgos característicos. Para empezar, el velo de la ignorancia excluye todo conocimiento acerca de las probabilidades. Las partes no tienen ninguna base para determinar la naturaleza probable de su sociedad, ni de su lugar en ella. No tienen, por tanto, bases para el cálculo de probabilidades. Tienen, además, que tomar en cuenta el hecho de que su elección de los principios deberá parecer razonable a los demás, en particular a sus descendientes, cuyos derechos se verán profundamente afectados por ella. Estas consideraciones se ven fortalecidas por el hecho de que las partes saben muy poco acerca de las posibles conformaciones de la sociedad. No sólo están incapacitadas para calcular las probabilidades de las diversas circunstancias posibles, sino que ni siquiera pueden decir mucho acerca de cuáles son estas circunstancias posibles, y mucho menos enumerarlas y prever el resultado de cada una de las alternativas disponibles. Los que deciden se encuentran mucho más en la oscuridad de lo que sugieren las ilustraciones mediante tablas numéricas. Por esta razón es por lo que sólo he hablado de una analogía con la regla maximin.

Diversas clases de argumentos en favor de los dos principios de justicia ilustran el segundo rasgo. Si podemos mantener que estos principios suponen una teoría elaborada de la justicia social y que son compatibles con demandas razonables de eficiencia, entonces esta concepción garantiza un mínimum satisfactorio. Si se reflexiona, observaremos que no hay muchas posibilidades de tratar de conseguir algo mejor. Por eso una gran parte de la argumentación, en especial en la Segunda Parte, está destinada a mostrar, mediante su aplicación a algunas de las principales cuestiones de la justicia social, que los dos principios suponen una concepción satisfactoria. Estos detalles tienen un propósito filosófico. Más aún, esta línea de pensamiento es prácticamente decisiva si podemos establecer el carácter prioritario de la libertad, ya que esta prioridad implica que las personas en la posición original no desean obtener mayores ganancias a expensas de las libertades iguales básicas. El mínimum asegurado por los dos principios en orden lexicográfico no es cosa que las partes deseen poner en peligro por obtener mayores ventajas económicas y sociales (§§ 33-35).

Finalmente, el tercer rasgo se concreta cuando suponemos que otras concepciones de la justicia pueden conducir a instituciones que las partes considerarían intolerables. Por ejemplo, se ha sostenido a menudo que en ciertas condiciones el principio de utilidad (en cualquiera de sus formas) justifica, si no la esclavitud y la servidumbre, al menos sí algunas infracciones graves contra la libertad en aras de mayores beneficios sociales. Aquí no necesitamos considerar la validez de esta pretensión. Por el momento esta

afirmación sirve únicamente para ejemplificar la manera en que algunas concepciones de la justicia pueden permitir consecuencias que las partes no están dispuestas a aceptar; disponiendo de la alternativa de los dos principios de la justicia que aseguran un mínimum satisfactorio, parece insensato, si no irracional, que las partes corran el riesgo de que estas condiciones no se realicen.

Hasta aquí el breve esquema de los rasgos de las situaciones en las cuales la regla maximin es un medio útil, y de la manera en la que los argumentos a favor de los dos principios de justicia pueden ser subsumidos en tales rasgos. Así pues, si la enumeración de los puntos de vista tradicionales (§ 21) representa las decisiones posibles, estos principios serían elegidos de acuerdo con la regla. La posición original exhibe estos rasgos especiales en muy alto grado, teniendo en cuenta que la elección de una concepción de la justicia adquiere un carácter fundamental. Estas observaciones acerca de la regla maximin intentan únicamente clarificar la estructura del problema de la elección en la posición original. Concluiré esta sección considerando una objeción que probablemente se haga contra el principio de la diferencia, y que conduce a un problema importante. La objeción señala que, puesto que habremos de maximizar (con las restricciones usuales) las perspectivas a largo plazo de los menos aventajados, parece que la justicia de un buen número de aumentos o disminuciones en las expectativas de los más aventajados puede depender de pequeños cambios en las perspectivas de los peor situados. Por ejemplo: se permiten las mayores diferencias en riqueza e ingresos, con tal de que sean necesarias para elevar las expectativas de los menos afortunados en la medida más nimia. Sin embargo, al mismo tiempo, se prohíben desigualdades parecidas que favorezcan a los más aventajados, cuando implican que los que están en la peor posición sufran la menor pérdida imaginable. Parece extraordinario que la justicia de aumentar las expectativas de los mejor situados, digamos en un billón de dólares, haya de depender de si las perspectivas de los menos favorecidos aumentan o disminuyen en un centavo. Esta objeción es análoga a la siguiente dificultad que se presenta con la regla maximin. Considérese la siguiente tabla de pérdidas y ganancias:

0	n
$1/n$	1

para todos los números naturales n. Aun cuando es razonable para algunos números pequeños escoger el segundo renglón, seguramente existe un punto ulterior en la secuencia en el cual es irracional no escoger el primer renglón, en contra de la regla.

La respuesta es, en parte, que el principio de diferencia no está pensado para aplicarlo

a tales posibilidades abstractas. Como dije antes, el problema de la justicia social no consiste en distribuir *ad libitum* entre ciertas personas diversas cantidades de algo, sea dinero, propiedades o cualquier otra cosa. Tampoco existe ninguna sustancia de la que estén hechas las expectativas que pueda transmitirse de un representante a otro en todas las combinaciones posibles. Las posibilidades apuntadas por la objeción no pueden surgir en casos reales; el conjunto de las posibilidades reales es tan restringido que quedan excluidas.[21] La razón de ello es que los dos principios están vinculados formando una concepción de la justicia que se aplica a la estructura básica de la sociedad en conjunto. Precisamente los principios de igual libertad y de justa igualdad de oportunidades impiden que se den estos casos, ya que las expectativas de los más aventajados sólo se elevan en la medida en que ello es necesario para mejorar las de los peor situados. Puesto que las mejores expectativas de los más favorecidos supuestamente cubren los costos de su realización o responden a exigencias de la organización, contribuyen con ello al bien común. Aunque no hay ninguna garantía de que las desigualdades no habrán de ser significativas, existe una tendencia persistente a su disminución mediante la creciente disponibilidad de talentos educados y de mayores oportunidades. Las condiciones establecidas por los otros principios aseguran que las diferencias que probablemente se produzcan serán menores que las que los hombres han tolerado a menudo en el pasado.

Debemos observar también que el principio de diferencia no sólo supone el funcionamiento de otros principios, sino también una cierta teoría de las instituciones sociales. En especial, según expondré en el capítulo V, se basa en la idea de que en una economía competitiva (con o sin propiedad privada), con un sistema abierto de clases, las desigualdades excesivas no serán la regla. Dada la distribución de las capacidades naturales y las leyes de la motivación, las grandes diferencias no perdurarán mucho tiempo. Ahora bien, la cuestión que hay que subrayar aquí es la de que no existe ninguna objeción a que la elección de los primeros principios decanse en los datos generales de la economía y de la psicología. Tal y como lo hemos visto, se supone que las partes en la posición original conocen los datos generales de la sociedad humana. Puesto que este conocimiento entra en las premisas de las deliberaciones, su elección de principios es relativa a estos datos. Lo que, por supuesto, es esencial es que estas premisas sean verdaderas y suficientemente generales. A menudo se objeta que, por ejemplo, el utilitarismo puede permitir la esclavitud, la servidumbre y otras restricciones de la libertad. El que se justifiquen o no tales instituciones se hace depender del hecho de que los cálculos actuariales muestren si producen o no un superior balance de felicidad. A esto el utilitario responde que la naturaleza de la sociedad es tal que normalmente dichos cálculos van en contra de tales negaciones de la libertad.

La teoría contractual está, pues, de acuerdo con el utilitarismo al mantener que los

principios fundamentales de la justicia dependen en efecto de hechos naturales acerca del hombre en sociedad. Esta dependencia se hace explícita mediante la descripción de la posición original: la decisión de las partes se toma a la luz del conocimiento general. Más aún, los diversos elementos de la posición original presuponen muchas cosas acerca de la circunstancia de la vida humana. Algunos filósofos han pensado que los primeros principios éticos deberían ser independientes de todas las presunciones contingentes, y que no deberían tomarse como dadas sino las verdades de la lógica y otras que se deducen de éstas mediante un análisis de conceptos. Las concepciones morales deberían valer para todos los mundos posibles. Pues bien, este punto de vista convierte a la filosofía moral en el estudio de la ética de la creación: un examen de las reflexiones que una deidad omnipotente podría llevar a cabo al determinar cuál es el mejor de todos los mundos posibles. Sería necesario incluir los hechos generales de la naturaleza. Ciertamente tenemos un interés religioso natural en la ética de la creación; sin embargo, parecería que desborda la capacidad de comprensión humana. Desde el punto de vista de la teoría contractual equivale a suponer que las personas en la posición original nada saben acerca de sí mismas ni de su mundo. ¿Cómo pueden entonces tomar una decisión? Un problema de elección sólo está bien definido si las alternativas están adecuadamente restringidas mediante leyes naturales y otras restricciones, y si aquellos que deciden tienen de antemano ciertas inclinaciones a escoger entre ellas. Sin una estructura definida de este tipo, la cuestión planteada resulta indeterminada. Por esta razón no debemos tener dudas de que al escoger los principios de la justicia suponemos una cierta teoría de las instituciones sociales. De hecho, no se pueden evitar supuestos acerca de los hechos generales, del mismo modo que no se puede actuar sin una concepción del bien sobre la cual las partes hayan de jerarquizar las alternativas. Si estos supuestos son verdaderos y adecuadamente generales, todo está en orden; sin estos elementos todo el esquema se hallará vacío y carente de sentido.

A partir de estas observaciones es evidente que tanto los hechos generales como las condiciones morales son necesarios incluso en la argumentación en pro de los primeros principios de la justicia. En una teoría contractual, estas condiciones morales toman la forma de una descripción de la situación contractual inicial. Existe también, para llegar a una concepción de la justicia, una división del trabajo entre los hechos generales y las condiciones morales, y esta división puede variar de una teoría a otra. Como he señalado, los principios difieren en la medida en que incorporan el ideal moral deseado. Lo característico del utilitarismo es su mayor dependencia de argumentos basados en hechos generales. El utilitario tiende a afrontar las objeciones sosteniendo que las leyes de la sociedad y de la naturaleza humana eliminan los casos que según nuestros juicios meditados serían intolerables. La justicia como imparcialidad, por el contrario, inserta

los ideales de la justicia, tal y como se les entiende comúnmente, de una manera más directa en sus primeros principios. Esta concepción descansa menos en los hechos generales cuando busca una correspondencia con nuestros juicios acerca de la justicia. Asegura así esa adecuación en el mayor número de casos posibles.

Hay dos razones que justifican esta incorporación de los ideales en los primeros principios. Ante todo, es obvio que los supuestos con base en los cuales el utilitario cree que las limitaciones a la libertad serán rara vez —si es que alguna— justificables, son sólo probablemente verdaderos, e incluso dudosos (§ 33). Desde el punto de vista de la posición original podría ser poco razonable apoyarse en tales hipótesis y, por tanto, es bastante más sensato incorporar el ideal en los principios escogidos. Parece, pues, que las partes habrán de preferir el aseguramiento expreso de sus libertades básicas, antes que hacerlas depender de lo que podrían ser cálculos actuariales inciertos y especulativos.

Estas observaciones se ven confirmadas posteriormente al considerar lo deseable que resulta evitar complicados argumentos teóricos para llegar a una concepción pública de la justicia (§ 24). Las bases del criterio utilitarista, al ser comparadas con el razonamiento en favor de los dos principios, desbordan claramente esta conveniencia. Pero, además, existe una ventaja efectiva en el hecho de que las personas se digan unas a otras y de una vez para siempre, que aunque los cálculos teóricos de la utilidad resultasen siempre en favor de la igual libertad para todos (suponiendo que tal fuera el caso), no desean que las cosas hubiesen sido diferentes. Dado que en la justicia como imparcialidad las concepciones morales son públicas, la elección de los dos principios es, en efecto, un anuncio como ése, y los beneficios de esta declaración colectiva favorecen estos principios aunque los supuestos utilitarios sean verdaderos. Consideraré estas cuestiones con más detalle al relacionarlas con la estabilidad y con su carácter público (§ 29). El punto pertinente es aquí que, en general, aunque una teoría ética puede ciertamente invocar hechos naturales, puede, sin embargo, haber buenas razones para incorporar las convicciones de la justicia de modo más directo en los primeros principios, en lugar de lo que una captación teóricamente completa de las contingencias del mundo podría realmente exigir.

27. El razonamiento que conduce al principio de la utilidad media

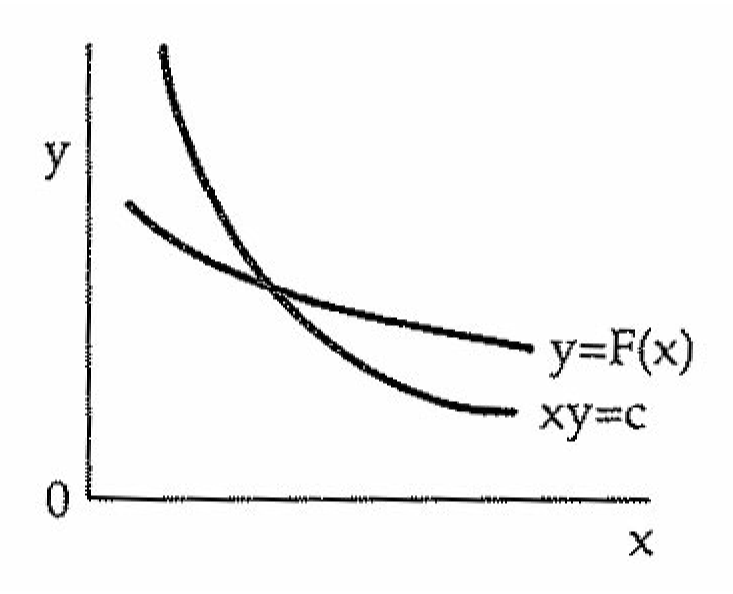
Quisiera examinar ahora el razonamiento en favor del principio de la utilidad media. El principio clásico se discutirá más adelante (§ 30). Uno de los méritos de la teoría contractualista es que revela que estos principios son dos concepciones claramente distintas a pesar de lo mucho que coinciden en sus consecuencias prácticas. Sus

respectivos supuestos analíticos son muy diferentes, en el sentido de que están asociados con interpretaciones enfrentadas en torno a la situación inicial. Pero diré antes algo respecto al significado de la utilidad. Se le entiende en el sentido tradicional de la satisfacción de un deseo, y admite comparaciones interpersonales que pueden al menos ser sumadas al margen. Supongo también que la utilidad se mide mediante algún procedimiento independiente de las elecciones que implican riesgo, postulando, digamos, una capacidad para jerarquizar diferencias entre diversos niveles de satisfacción. Éstos son los supuestos tradicionales y, aunque son muy fuertes, no los criticaré aquí. En la medida de lo posible, deseo examinar la doctrina histórica en sus propios términos.

Aplicado a la estructura básica, el principio clásico requiere que las instituciones estén proyectadas para maximizar la suma absoluta de expectativas de las personas realmente representativas. A esta suma se llega valorando cada expectativa por el número de personas en la posición correspondiente, y luego sumando. Así, *ceteris paribus,* al duplicarse el número de personas en la sociedad se duplica la utilidad total. (Por supuesto que según la idea utilitaria, las expectativas que se miden son las satisfacciones totales, disfrutadas y previstas; y no, como en la justicia como imparcialidad, únicamente los bienes primarios.) En cambio, el principio de la utilidad media exige que la sociedad maximice no el total sino la utilidad media *(per capita).* Éste parece ser un punto de vista más moderno y fue sostenido por Mill y por Wicksell.[22] Para aplicar esta concepción a la estructura básica se requiere que las instituciones estén establecidas de manera que maximicen las expectativas de los representantes individuales, según el porcentaje de la suma total. Para calcular esta suma multiplicamos las expectativas por la fracción de la población que se encuentra en la posición correspondiente. De este modo no será ya verdadero que, *ceteris paribus,* si una comunidad duplica su población, la utilidad será doble. Por el contrario, mientras los porcentajes en las diferentes posiciones no se modifiquen, la utilidad permanecerá igual.

¿Cuál de estos principios de utilidad sería preferido en la posición original? Para responder a esta pregunta, debemos advertir que ambas variantes llevan al mismo resultado si el volumen de la población se mantiene constante. Sin embargo, si la población varía habrá una diferencia. El principio clásico requiere que, en tanto las instituciones afecten al tamaño de las familias, la edad para el matrimonio y cosas semejantes, deberán estar conformadas de manera que se obtenga el máximo de utilidad total. Esto implica que mientras la utilidad media por persona desciende lo suficientemente despacio cuando el número de individuos crece, se debería alentar un crecimiento indefinido de la población sin importar lo que haya disminuido el porcentaje. En este caso la suma de utilidades añadidas por el mayor número de

personas, es lo bastante grande para compensar el descenso de la participación *per capita*. Por razones de justicia y no de preferencia, podría requerirse un promedio de bienestar muy bajo (véase la siguiente gráfica).



Aumento indefinido de la población

La condición formal para que el aumento de la población sea indefinido es que la curva $y = F(x)$, en la que y representa el porcentaje *per capita* y x la población, sea menos pronunciada que la hipérbole rectangular $xy = c$, ya que xy es igual a la utilidad total, y el área del rectángulo que representa este total aumenta al crecer x, siempre que la curva $y = F(x)$ sea menos pronunciada que $xy = c$.

Ahora bien, esta consecuencia del principio clásico parece mostrar que sería rechazado por las partes en favor del principio de utilidad media. Los dos principios serían equivalentes sólo si se supone que el promedio de bienestar desciende siempre lo bastante rápido (en todo caso hasta un cierto punto) para que no exista ningún conflicto grave entre ellos. Sin embargo, este supuesto parece discutible. Desde el punto de vista de las personas en la posición original, parecería más racional ponerse de acuerdo en algún valor límite para mantener por encima de él el promedio de bienestar. Dado que las partes pretenden promover sus propios intereses, en ningún caso tienen el deseo de maximizar la suma total de satisfacción. Supongo, por tanto, que la alternativa utilitaria más plausible frente a los dos principios de la justicia es el principio de la utilidad media y no el clásico.

Quiero considerar ahora la cuestión de cómo podrían las partes llegar al principio del promedio. El razonamiento que voy a esbozar es absolutamente general y, de ser correcto, resolvería por completo el problema de cómo presentar las alternativas. El

principio del promedio sería reconocido como el único candidato razonable. Imaginemos una situación en la cual un solo individuo racional pueda escoger en cuál de varias sociedades quiere vivir.[23] Para ser precisos, supongamos primero que los miembros de estas sociedades tienen todos las mismas preferencias. Más aún, supongamos que cada sociedad cuenta con los mismos recursos y la misma distribución de capacidades naturales. No obstante, imaginemos que los individuos que tienen capacidades diferentes tienen ingresos diferentes; y que cada sociedad tiene una política redistributiva tal que, si es empujada más allá de un cierto punto, hace descender la producción. Supongamos que en estas sociedades se siguen políticas diferentes, ¿cómo decidiría un individuo particular en cuál le gustaría vivir? Si supiera exactamente cuáles son sus capacidades e intereses, y si tuviera una información detallada acerca de estas sociedades, le sería posible prever el bienestar que casi con seguridad disfrutaría en cada una de ellas. Entonces podría decidir sobre estas bases. No habría necesidad de que hiciera ningún cálculo probabilístico.

Pero este caso es bastante especial. Modifiquémoslo paso a paso de manera que se parezca cada vez más al de una persona en la posición original. Supongamos entonces, primero, que el candidato no está seguro de la función que sus capacidades le permitirán desempeñar en las diversas sociedades. Si supone que sus preferencias son iguales a las de cualquier otro, podría decidir tratando de maximizar su bienestar previsible. Calcularía sus expectativas para una sociedad dada tomando como utilidades alternativas las de los miembros representativos de esa sociedad, y como probabilidades para cada posición o puesto, su estimación de sus oportunidades para obtenerlo. Su expectativa se define entonces mediante una suma ponderada de las utilidades de los miembros representativos, esto es, mediante la fórmula $\Sigma p_i u_i$, en la cual p_i es la probabilidad de alcanzar el i-ésimo puesto, y u_i es la utilidad del representante correspondiente. Así las cosas, escogerá la sociedad que le ofrezca las mejores perspectivas.

Algunas otras modificaciones acercan aún más la situación a lo que sería la posición original. Supongamos que el candidato no sabe nada acerca de sus capacidades ni del lugar que probablemente ocupará en cada sociedad. Se sigue suponiendo, no obstante, que sus preferencias son las mismas que las de la gente en esas sociedades. Ahora bien, supongamos que continúa razonando en términos probabilísticos manteniendo que tiene la misma probabilidad de ser cualquier individuo (esto es, que la probabilidad que tiene de pertenecer al grupo de cada representante es igual a la de la fracción de población que este hombre representa). En este caso sus perspectivas siguen siendo iguales a las de la utilidad media en cada sociedad. Estas modificaciones han puesto finalmente sus ganancias previstas para cada sociedad en correspondencia con su bienestar promedio.

Hasta ahora hemos supuesto que todos los individuos tienen preferencias semejantes,

ya sea que pertenezcan o no a la misma sociedad. Sus concepciones del bien son, en términos generales, las mismas. Una vez eliminado este supuesto tan restrictivo, hemos dado el paso final llegando a una variante de la situación inicial. Digamos que nada se sabe acerca de los intereses particulares de los miembros de estas sociedades ni del candidato. Tanto estos hechos como el conocimiento de la estructura de estas sociedades han sido eliminados. El velo de la ignorancia es ahora total. Sin embargo, todavía podemos imaginarnos que el candidato razonaría de igual forma que antes. Supondrá que existe la misma probabilidad de llegar a ser igual a cualquier otro miembro, con todos sus intereses, capacidades y posición social. Una vez más, sus perspectivas serán mejores en aquella sociedad que tenga la utilidad media más elevada. Esto puede verse de la siguiente manera. Sea n el número de personas en una sociedad. Sean sus niveles de bienestar $u_1, u_2,\ldots, u_n$. La utilidad total será Σu_1 y la media $\Sigma u_i/n$. Suponiendo que se tiene la misma oportunidad de llegar a ser cualquier persona, la perspectiva es: $1/nu_1 + 1/nu_2 + \ldots + 1/nu_n$ o $\Sigma u_i/n$. El valor de la perspectiva es pues idéntico a la utilidad media.

Si hacemos a un lado el problema de las comparaciones interpersonales de utilidad, y si consideramos las partes como individuos racionales sin ninguna aversión al riesgo, que siguen el principio de razón insuficiente al calcular las probabilidades (principio que subyace en los cálculos precedentes), entonces la idea de la situación inicial conduce naturalmente al principio del promedio. Al escogerlo, las partes maximizan el bienestar previsible desde este punto de vista. Alguna forma de la teoría contractual proporciona entonces argumentos que favorecen al principio del promedio frente al punto de vista clásico. En realidad, ¿de qué otra manera podría cobrar vigencia el principio del promedio? Después de todo no es, hablando con exactitud, una doctrina teleológica como lo es la tesis clásica, y por tanto carece de parte de la atracción intuitiva que tiene la idea de maximizar el bien. Posiblemente quien defienda el principio del promedio está dispuesto a invocar la teoría contractual, al menos en esta medida.

En el análisis anterior he supuesto que la utilidad se entiende en el sentido tradicional de satisfacción de deseos, y que las comparaciones cardinales entre las personas son posibles. Sin embargo, esta noción de utilidad ha sido abandonada en buena medida por la teoría económica de las últimas décadas; se ha pensado que es demasiado vaga y que no desempeña ningún papel esencial para explicar la conducta económica. En la actualidad, la utilidad se entiende como una manera de representar las decisiones de los agentes económicos y no como una medida de satisfacción. El tipo de utilidad cardinal reconocido actualmente es sobre todo el derivado de la construcción de Neumann-Morgenstern que se basa en la toma de decisiones entre diversas posibilidades que impliquen riesgos (§ 49). A diferencia de la noción tradicional, esta medida toma en cuenta las actitudes frente a la incertidumbre y no intenta proporcionar una base para

comparaciones interpersonales. Aun así, es posible formular el principio de utilidad media utilizando este tipo de medida: se supone que las partes en la posición original, o en una situación similar, tienen una función de utilidad Neumann-Morgenstern, y conforme a ella se calculan sus perspectivas.[24] Por supuesto que deben tomarse ciertas precauciones: por ejemplo, estas funciones de utilidad no pueden tomar en cuenta todo tipo de puntos de vista sino que deben reflejar las estimaciones que hacen las partes de aquello que promueve su bien. Si estuviesen influidas por otras razones, entonces *no* tendríamos una teoría teleológica.

Si se observan estas restricciones puede, sin embargo, formularse una teoría de la utilidad media que tome en cuenta el alto grado de aversión al riesgo que parece que tendría cualquier persona normal en la posición original; y cuanto mayor fuese esta aversión al riesgo, más se asemejaría esta forma del principio de utilidad al principio de diferencia, al menos en lo relativo a la evaluación de los beneficios económicos. Por supuesto que los dos principios no son iguales, ya que existen muchas diferencias importantes entre ellos. Sin embargo, existe esta semejanza: desde una perspectiva suficientemente general el riesgo y la incertidumbre conducen, en ambos puntos de vista, a dar más valor a las ventajas de aquellos cuya situación es menos ventajosa. De hecho, una aversión razonable al riesgo puede ser tan grande, una vez que se evalúan por completo los enormes riesgos de la decisión en la posición original, que la ponderación utilitaria puede ser, para efectos prácticos, tan cercana al principio de diferencia que haga que la simplicidad de este último sea decisiva en su favor (§ 49).

28. Algunas dificultades en relación con el principio del promedio

Antes de considerar los argumentos en favor de los dos principios de justicia, quisiera mencionar algunas dificultades relativas al principio de utilidad media. Primero habremos de ocuparnos de una objeción que resultará ser sólo aparente. Como hemos visto, este principio puede ser considerado como la ética de un único individuo racional dispuesto a hacer en lo posible todo lo necesario para maximizar sus perspectivas desde el punto de vista de la situación inicial. Ahora resulta tentador argumentar contra este principio diciendo que supone una aceptación real e igual del riesgo por parte de todos los miembros de la sociedad. Se diría que en un momento dado todos tendrían de hecho que haber convenido en correr los mismos riesgos. Dado que tal ocasión obviamente no existió, el principio es incorrecto. Consideremos un caso extremo: un propietario de esclavos se ve confrontado por sus esclavos e intenta justificar su posición ante ellos alegando que ante todo, y dadas las condiciones de su sociedad, de hecho la institución

de la esclavitud es necesaria para producir el mayor promedio de felicidad; y segundo, que en la situación contractual inicial, él hubiera escogido el principio del promedio, aun corriendo el riesgo de que después se le considerara justificadamente como esclavo. De antemano nos inclinamos a rechazar el argumento del propietario de esclavos como improcedente, si no como atroz. Puede pensarse que no importa lo que él hubiera escogido. A menos que los individuos hayan convenido de hecho en una concepción de la justicia sujeta a riesgos reales, nadie está obligado por sus exigencias.

Sin embargo, conforme a la teoría contractual, la forma general del argumento del propietario de esclavos es correcta. Sería un error que los esclavos le contestaran diciendo que sus argumentos eran improcedentes, ya que no había existido una ocasión real para escoger ni se habían dado las mismas probabilidades de riesgo respecto a cómo se iban a desarrollar las cosas. La doctrina contractual es puramente hipotética: si en la posición original se hubiese convenido en una concepción de la justicia, son sus principios lo que corresponde aplicar. No es una objeción el hecho de que nunca tuviera lugar tal acuerdo, ni que nunca lo tendrá. No se puede tenerlo en ambos sentidos: por un lado, no podemos interpretar hipotéticamente la teoría de la justicia cuando no pueden encontrarse las ocasiones apropiadas del acuerdo para explicar los deberes y obligaciones de los individuos; y, por otro, no podemos insistir en situaciones reales en que se corren riesgos para eliminar principios de justicia que no deseamos.[25] En la justicia como imparcialidad, el modo en que se refutaría el argumento del propietario de esclavos sería demostrar que los principios que él invoca habrían sido rechazados en la posición original. No tenemos más alternativa que la de aprovechar los diversos aspectos de esta situación inicial (según la interpretación favorable) para establecer que el balance de razones favorece los dos principios de la justicia.

La primera dificultad en relación con el principio del promedio la he mencionado ya al discutir la regla maximin como método heurístico para presentar los argumentos que favorecen los dos principios. Se refiere a la manera en que un individuo racional debe estimar las probabilidades. La cuestión surge porque en la situación inicial no existen fundamentos objetivos para suponer que cada cual tiene la misma probabilidad que los demás para convertirse en alguien. Este supuesto no está basado en propiedades conocidas de la sociedad a la que uno pertenece. En las primeras fases del razonamiento que conduce al principio del promedio, el candidato hipotético a ingresar en la sociedad posee algún conocimiento respecto a sus capacidades y respecto a la estructura de las sociedades entre las cuales tiene que escoger. La estimación de sus probabilidades se basa en esta información. Sin embargo, en la última fase existe una ignorancia completa acerca de los hechos particulares (con excepción de aquellos que están implicados por las circunstancias de la justicia). La construcción de las perspectivas individuales en esta fase

depende tan sólo del principio de razón insuficiente. Cuando no se dispone de ningún tipo de datos se estipula que todos los casos posibles han de ser igualmente probables.[26]

Supondré ahora que las partes descartan todas las posibilidades a las que se llega únicamente a través de este principio. Este supuesto es plausible a la vista de la importancia fundamental que tiene el acuerdo original y del deseo de que nuestra decisión aparezca como responsablemente tomada frente a nuestros descendientes que habrán de verse afectados por ella. Somos más reacios a correr grandes riesgos por ellos que por nosotros mismos; en todo caso, estaremos dispuestos a correrlos sólo cuando no haya manera de evitar tales incertidumbres, o cuando las posibles ganancias, estimadas conforme a una información objetiva, sean tan grandes que parezca irresponsable a nuestros descendientes el que hayamos rechazado la oportunidad que se nos ofrecía, aun cuando el aceptarla pueda conducirnos de hecho a malas consecuencias. Puesto que las partes tienen la alternativa de los dos principios de justicia, pueden en gran medida dejar a un lado las incertidumbres de la posición original. Pueden garantizarse la protección de sus libertades básicas y, en las condiciones que su sociedad permite, un nivel de vida razonablemente satisfactorio. De hecho, como lo probaré en la sección siguiente, es discutible si la elección del principio del promedio ofrece realmente mejores perspectivas, incluso si se prescinde del hecho de que se apoya en el principio de razón insuficiente. Parece entonces que el efecto del velo de la ignorancia es favorable a los dos principios. Esta concepción de la justicia está mejor adaptada a la situación de completa ignorancia.

Existen, naturalmente, supuestos acerca de la sociedad tales que, si fuesen correctos, permitirían que las partes llegasen a estimaciones objetivas que tuviesen iguales probabilidades. Para comprobarlo se puede convertir un argumento de Edgeworth en favor del principio clásico, en uno en favor del principio de utilidad media.[27] De hecho, su razonamiento puede adaptarse para apoyar casi cualquier principio general. La idea de Edgeworth es formular ciertos supuestos razonables según los cuales sería racional que sujetos que pensaran sólo en sus propios intereses convinieran en aceptar el principio de utilidad como pauta política para evaluar la política social. La necesidad de tal principio surge porque el proceso político no es de tipo competitivo y estas decisiones no pueden dejarse a la acción del mercado. Tiene que encontrarse algún otro método que reconcilie los intereses opuestos. Edgeworth cree que las partes ocupadas sólo en sus propios intereses, convendrían en que el principio de utilidad es el criterio deseado. Parece pensar que la política de maximizar la utilidad en cada ocasión es a la larga la que probablemente será de mayor utilidad para cualquier individuo. La aplicación consistente de este principio a la legislación fiscal y de la propiedad, etc., daría, según sus cálculos, mejores resultados desde el punto de vista de cualquiera de las personas. Por

tanto, al aceptar este principio, las partes interesadas en sí mismas tendrían una seguridad razonable de que al final no sólo no perderían nada sino que por el contrario, mejorarían sus perspectivas de la mejor manera posible.

La falla en el razonamiento de Edgeworth consiste en que los supuestos necesarios son extremadamente irreales, especialmente en el caso de la estructura básica.[28] Sólo con formular estos supuestos se observa su poca plausibilidad. Tenemos que suponer que los efectos de las decisiones que constituyen el proceso político no sólo son más o menos independientes, sino aproximadamente del mismo orden en sus resultados sociales, los cuales, por lo demás, no pueden ser muy grandes en cualquier caso, ya que de otra manera estos efectos no podrían ser independientes. Más aún, tiene que suponerse, o bien que los hombres se mueven al azar de una posición social a otra, viviendo el tiempo suficiente para equilibrar pérdidas y ganancias, o bien que existe algún mecanismo que asegura que la legislación guiada por el principio de utilidad distribuye sus favores en la misma medida a lo largo del tiempo. Sin embargo, está claro que la sociedad no es un proceso estocástico de este tipo; y que algunas cuestiones de política social son mucho más vitales que otras, lo cual a menudo causa amplias y permanentes desviaciones en la distribución institucional de ventajas.

Parece entonces que, si ha de aceptarse el principio de la utilidad media, las partes tendrán que razonar a partir del principio de razón insuficiente. Tendrán que observar lo que algunos han llamado la regla de Laplace para decidir en condiciones de incertidumbre. Se identifican las posibilidades de manera natural y se le asigna a cada una la misma probabilidad. Para apoyar estas asignaciones no se ofrecen hechos generales acerca de la sociedad; las partes continúan con sus cálculos probabilísticos como si la información no se hubiera agotado. Ahora no puedo discutir el concepto de probabilidad, pero me gustaría hacer unas cuantas observaciones.[29] En primer lugar, puede resultar sorprendente que el significado de probabilidad surja como un problema de filosofía moral, en el campo de la teoría de la justicia. Sin embargo, es una consecuencia inevitable de la doctrina contractual, la cual concibe la filosofía moral como parte de la teoría de la elección racional. Dado el sentido en que se define la situación inicial, las consideraciones probabilísticas resultan después inevitables. El velo de la ignorancia conduce directamente al problema de la elección en incertidumbre total. Por supuesto que es posible considerar a las partes como altruistas perfectos y asumir que razonan como si estuviesen seguros de estar en la posición de cada una de las personas. Esta interpretación de la situación inicial anula el elemento de riesgo e incertidumbre (§ 30).

Sin embargo, en la justicia como imparcialidad no hay modo de evitar por completo esta cuestión. Lo esencial es no permitir que los principios escogidos dependan de

actitudes especiales frente al riesgo. Por esta razón el velo de la ignorancia elimina también el conocimiento de estas inclinaciones: las partes no saben si tendrán o no una aversión poco común a correr riesgos. La decisión a favor de una u otra concepción de la justicia deberá depender, en la medida de lo posible, de una evaluación racional de los riesgos que no se vea afectada por preferencias peculiares de los individuos respecto a la adopción de oportunidades. Por supuesto, un sistema social puede sacar provecho de estas diversas inclinaciones si tiene instituciones capaces de utilizarlas plenamente con vistas a fines comunes. No obstante, al menos idealmente, el plan básico de la sociedad no deberá depender de este tipo de actitudes (§ 81). Por tanto, no es un argumento en favor de los dos principios de la justicia el que expresen un punto de vista especialmente conservador respecto a correr riesgos en la posición original. Lo que tiene que mostrarse es que, dadas las características únicas de esta situación, lo racional para cualquiera es convenir en estos principios más que en el de utilidad, siempre que su aversión a la incertidumbre sobre su capacidad de asegurar sus intereses fundamentales esté dentro de lo normal.

En segundo lugar, he supuesto simplemente que los juicios de probabilidad, si han de ser la base de una decisión racional, tienen que tener fundamentos objetivos, esto es, basarse en un conocimiento de hechos particulares (o creencias razonables). Estos datos no necesitan disponerse a la manera de un informe de frecuencias relativas, pero deben proporcionar bases para estimar la fuerza relativa de las diversas tendencias que afectan el resultado. La necesidad de tener razones objetivas es tanto más urgente cuanto que la decisión en la posición original es de una trascendencia fundamental y puesto que, además, las partes desean que esta decisión aparezca frente a los demás como bien fundada. Por tanto, para completar la descripción de la posición original, supondré que las partes ignoran los cálculos estimados de probabilidades que no estén apoyados en un conocimiento de los hechos particulares y que deriven del principio de razón insuficiente. La exigencia de razones objetivas no parece ser impugnada ni por los teóricos neobayesianos, ni por los que se adhieren a ideas más clásicas. Lo que ha sido objeto de controversia entre ellos es hasta qué punto se deben incorporar al aparato formal de la teoría de la probabilidad nuestras estimaciones imprecisas e intuitivas basadas en el sentido común, y si no deberían más bien usarse de manera *ad hoc* para ajustar las conclusiones obtenidas mediante métodos que no toman en cuenta esta información.[30] En este punto los neobayesianos tienen fuertes argumentos. No hay duda de que es mejor, cuando es posible, usar nuestro conocimiento intuitivo y nuestros presentimientos de sentido común de un modo sistemático y no irregularmente y sin control. Sin embargo, nada de esto afecta la pretensión de que los juicios de probabilidades tengan que contar con alguna base objetiva en los hechos conocidos

acerca de la sociedad si es que han de ser las bases racionales para la toma de decisiones en la situación especial de la posición original.

La última dificultad que mencionaré aquí surge del carácter peculiar que tiene la expectativa en la fase final del razonamiento en favor del principio del promedio. Al computar las expectativas en los casos normales, las utilidades de las alternativas (u_i en la expresión $\Sigma p_i u_i$), se derivan de un sistema único de preferencias, a saber, el de la persona que toma la decisión. Las utilidades representan la validez de las alternativas para este individuo, estimadas en función de su tabla de valores. Pero en nuestro caso, las utilidades se basan en los intereses de personas muy distintas. Hay tantas personas diferentes como utilidades. Por supuesto, es obvio que este razonamiento presupone comparaciones interpersonales. Pero, dejando a un lado por el momento el problema de definirlas, la dificultad surge cuando se piensa que el individuo escoge como si realmente no tuviera ningún objetivo que pudiese considerar como propio. Corre el riesgo de ser cualquiera de entre un número de personas, con su sistema individual de fines, capacidades y posición social. Podemos dudar sobre si esta expectativa tiene realmente sentido. Puesto que no existe un esquema de objetivos gracias al cual haya llegado a sus estimaciones, parecería que carece de la unidad necesaria.

Para aclarar este problema tenemos que distinguir entre evaluar situaciones objetivas y evaluar aspectos de la persona: capacidades, rasgos de carácter y sistema de fines. Desde nuestro punto de vista resulta a menudo fácil evaluar la situación de otro individuo caracterizada, digamos, por su posición social, riqueza y cosas semejantes, o por sus perspectivas en términos de bienestar primarios. Nos ponemos en su lugar, con nuestro carácter y preferencias (no los suyos), y deducimos cómo se verían afectados nuestros planes. Podemos ir más lejos y preguntarnos qué valor tendría para nosotros el estar en el lugar del otro, o al menos el tener algunas de sus características y objetivos. Conociendo nuestro plan de vida, podríamos decidir si sería racional para nosotros tener tales características y objetivos, y por tanto si sería recomendable para nosotros, de ser posible, desarrollarlos y alentarlos. Sin embargo, al construir nuestras expectativas, ¿cómo deberemos valorar el modo de vida y sistemas de objetivos formales del otro?, ¿conforme a sus objetivos o conforme a los nuestros? El argumento contractual supone que tenemos que decidir desde nuestro punto de vista: el valor que tiene para nosotros el modo de vida y la realización de los fines del otro (dentro de sus circunstancias totales) no es, como lo suponía la expectativa previamente construida, el valor que tiene para él. Más aún, las circunstancias de la justicia implican que estos valores difieren grandemente. Las demandas conflictivas no sólo surgen porque la gente quiere tipos de cosas semejantes para satisfacer deseos semejantes (por ejemplo, alimento y vestido para las necesidades básicas) sino porque sus concepciones del bien difieren; y aunque el valor que tienen

para nosotros los bienes primarios básicos puede ser comparable con el valor que tienen para otros, esto no puede decirse respecto al valor que tienen para la satisfacción de nuestros objetivos finales. Naturalmente, las partes no saben cuáles son sus objetivos finales, pero sí saben que, en general, estos fines se oponen unos a otros y que no son susceptibles de una medida común aceptable. El valor que para alguien tiene su circunstancia total no es el mismo que el que tiene para nosotros. Así, la expectativa del paso final del argumento en favor del principio de utilidad media no puede ser correcta.

Podemos formular esta dificultad de un modo distinto. El razonamiento en favor del principio del promedio tiene que definir de alguna manera una expectativa unificada. Supongamos, pues, que las partes convienen en realizar las comparaciones interpersonales según ciertas reglas. Estas reglas se convierten en parte del significado del principio de utilidad, así como el uso de un índice de bienes primarios es parte del significado del principio de diferencia. Se podría pensar que estas reglas de comparación (como las denominaré) se derivan, por ejemplo, de ciertas leyes psicológicas que determinan la satisfacción de la gente dados ciertos parámetros tales como la fuerza de los deseos y las preferencias, las capacidades naturales y los atributos físicos, los bienes públicos y privados disfrutados, etc. Se conviene en que a los individuos caracterizados por los mismos parámetros se les adscriba la misma satisfacción; así, una vez aceptadas estas reglas de comparación, se puede definir la satisfacción media y se supone que las partes maximizan su expectativa de satisfacción definida de esa manera. Por tanto, todos consideran que tienen la misma función de utilidad profunda, por así decirlo, y ven las satisfacciones alcanzadas por los demás como parte legítima de sus propias expectativas tal y como se contemplan desde la perspectiva de la posición original. Para todos vale la misma expectativa unificada y (usando la regla de Laplace) de ello se sigue que se conviene en el principio de utilidad media.

Es esencial advertir que este razonamiento presupone una particular concepción de la persona. Se concibe que las partes no tienen intereses definidos del orden más elevado, ni objetivos fundamentales con referencia a los cuales pudieran decidir qué clase de personas quisieran ser. No tienen, por así decirlo, un determinado carácter o voluntad. Podría decirse que son personas sencillas: conforme a determinadas reglas de comparación, aceptan como determinación de su bien cualquier evaluación de la realización de sus propios fines últimos, o la de los demás, hecha según esas reglas, incluso cuando estas evaluaciones estén en conflicto con las que exigen sus intereses fundamentales reales. Pero hemos supuesto que las partes tienen un determinado carácter y una determinada voluntad, aun cuando no conozcan la naturaleza específica de su sistema de fines. Son, por así decirlo, personas determinadas: tienen ciertos intereses del orden más elevado así como objetivos fundamentales con referencia a los

cuales podrían decidir el tipo de vida y los objetivos subordinados que serían aceptables para ellos. Son estos intereses y fines, los que fueren, los que tienen que tratar de proteger. Como saben que las libertades básicas amparadas por el primer principio les aseguran estos intereses, tienen que reconocer los dos principios de justicia antes que el principio de utilidad.

Para resumir: he afirmado que la expectativa sobre la cual descansa el razonamiento en pro del principio del promedio es defectuosa en dos aspectos. Primero: puesto que en la posición original no hay bases objetivas para aceptar probabilidades iguales, ni siquiera alguna distribución probabilística, estas probabilidades son meramente eso: probabilidades. Dependen únicamente del principio de razón insuficiente y no proporcionan ninguna razón independiente para aceptar el principio de utilidad. Por el contrario, el atractivo que tienen estas probabilidades es, de hecho, el de ser una manera indirecta de estipular el propio principio. Segundo: el argumento utilitario supone que las partes no tienen ni un carácter ni una voluntad definidas, no son personas con determinados intereses finales ni con una concepción particular del bien que quisieran proteger. Así, pues, tomando ambos puntos de vista conjuntamente, el razonamiento utilitario resulta ser una expresión puramente formal de una expectativa, pero de una expectativa que carece de un significado apropiado. Es como si continuásemos usando argumentos probabilísticos y comparaciones interpersonales, mucho después de que las condiciones para su uso legítimo hubiesen sido eliminadas por las circunstancias de la posición original.

29. Algunas de las principales razones en favor de los dos principios de justicia

En esta sección utilizaré las condiciones de carácter público y de finalidad para ofrecer algunos de los principales argumentos en favor de los dos principios de justicia. Tomaré como punto de partida el hecho de que, para que un acuerdo sea válido, las partes tienen que ser capaces de cumplirlo en todas las circunstancias procedentes y previsibles. Tiene que haber una cierta garantía racional de que se puede aplicar. Los argumentos que aduciré se ajustan al esquema heurístico sugerido por las razones expuestas para observar la regla maximin. Es decir, ayudan a mostrar que los dos principios son una concepción mínima adecuada de la justicia en una situación de gran incertidumbre. Cualquier ventaja ulterior que pudiera obtenerse merced al principio de utilidad es sumamente problemática; en cambio las desventajas que acarrearía si las cosas resultan mal son intolerables. Es aquí donde el concepto de contrato tiene un papel decisivo: sugiere como

condición su carácter público y pone ciertos límites a lo que puede convenirse.

La primera razón en favor de los dos principios de justicia puede aclararse en términos de lo que anteriormente denominé rigor del compromiso. Dije (§ 25) que las partes tenían una capacidad para la justicia en el sentido de que podía asegurárseles que su empresa no sería vana. Suponiendo que lo han tomado todo en cuenta, incluyendo los hechos generales de la psicología moral, pueden confiar mutuamente en que respetarán los principios adoptados. Por ello no podrán suscribir acuerdos que pudiesen tener consecuencias inaceptables y evitarán a aquellos a los que sólo puedan adherirse con grandes dificultades. Puesto que el contrato original es definitivo y se concierta a perpetuidad, no habrá una segunda oportunidad. En vista de la seriedad de las posibles consecuencias la cuestión del valor del compromiso es especialmente aguda. La persona escoge de una vez para siempre las pautas que habrán de gobernar sus perspectivas de vida. Más aún, al suscribir un contrato hemos de ser capaces de cumplirlo incluso si se diesen las peores circunstancias. De otra manera no habríamos actuado de buena fe. Por tanto las partes tienen que ponderar cuidadosamente si serán capaces de mantener su compromiso en todas las circunstancias. Por supuesto que, al responder a esta pregunta, sólo disponen de un conocimiento general de la psicología humana. Sin embargo, esta información basta para decirnos qué concepción de la justicia implica un mayor rigor.

A este respecto, los dos principios de justicia tienen una ventaja definitiva. No sólo protegen las libertades básicas de las partes, sino que las aseguran contra las peores eventualidades. No corren el riesgo de tener que consentir una pérdida de libertad en el curso de su vida, en aras del mayor bien gozado por otros, compromiso que en circunstancias reales podrían no ser capaces de mantener. Tales convenios exceden la capacidad de la naturaleza humana. ¿Cómo es posible que las partes sepan o estén suficientemente seguras de que pueden cumplir tales acuerdos? Ciertamente no pueden basar su confianza en un conocimiento general de la psicología moral. En todo caso, los dos principios de justicia proporcionan una alternativa. Si todos los candidatos posibles implicaran riesgos semejantes, entonces habría que descartar el problema del rigor del compromiso. Esto no es, empero, el caso y, juzgados bajo esta perspectiva, los dos principios aparecen claramente superiores.

Una segunda consideración invoca, además de la primera condición, la del carácter público. Presentaré el argumento en los términos del problema sobre la estabilidad psicológica. Antes afirmé que un punto importante en favor de una concepción de la justicia es que genera su propio apoyo. Cuando públicamente se sabe que la estructura básica de la sociedad satisface sus principios por un largo periodo de tiempo, las personas que se encuentran sujetas a estos acuerdos tienden a desarrollar un deseo de actuar conforme a estos principios y a cumplir con sus tareas en las instituciones que los

ejemplifican. Una concepción de la justicia es estable cuando el reconocimiento público de su realización en el sistema social tiende a producir el correspondiente sentido de la justicia. Ahora bien, el que esto suceda depende, por supuesto, de las leyes de la psicología moral y de la efectividad de los motivos humanos. De estos aspectos me ocuparé más adelante (§§ 75-76). Por el momento podemos observar que el principio de utilidad parece requerir una mayor identificación con los intereses de los demás que la exigida por los dos principios de justicia. Así, pues, estos últimos serán una concepción más estable en la medida en que esta identificación sea difícil de lograr. Cuando los dos principios quedan satisfechos, las libertades básicas de cada persona están aseguradas y existe un sentimiento definido mediante el principio de diferencia, según el cual todos se benefician de la cooperación social. Por tanto, podemos explicar la aceptación del sistema social y de los principios satisfechos por él, por medio de la ley psicológica según la cual las personas tienden a querer, proteger y apoyar todo aquello que afirma su propio bien. Puesto que se afirma el bien de todos, todos tienden a mantener el esquema.

Sin embargo, cuando se satisface el principio de utilidad no existe una garantía tal de que todos se beneficiarán. La fidelidad al sistema social puede exigir que algunos, en particular los menos favorecidos, tengan que renunciar a ciertas ventajas en favor del mayor bien colectivo. Por eso, el sistema no sería estable a menos que aquellos que tienen que sacrificarse se identifiquen fuertemente con intereses más amplios que los suyos. Pero esto no es fácil de lograr. No se trata de sacrificios solicitados en periodos de emergencia social cuando todos o algunos tienen que hacer concesiones en aras del bien común. Los principios de la justicia se aplican a la estructura básica del sistema social y a la determinación de las perspectivas de vida. Precisamente lo que pide el principio de utilidad es el sacrificio de estas perspectivas. Aunque seamos los menos afortunados, habremos de aceptar que mayores ventajas para los demás son razón suficiente para tener menores expectativas en el curso de nuestra vida. Es, sin duda, una exigencia extrema. De hecho, si se concibe la sociedad como un sistema de cooperación para promover el bien de sus miembros parece casi increíble que se espere que algunos ciudadanos hayan de aceptar, con base en principios políticos, todavía menores perspectivas de vida en favor de los demás. Es entonces evidente por qué los utilitaristas subrayan el papel de la simpatía en el aprendizaje moral así como el lugar central que le asignan a la benevolencia entre todas las virtudes morales. Su concepción de la justicia se ve amenazada por la inestabilidad, a menos que la simpatía y la benevolencia se cultiven amplia e intensamente. Si se contempla este aspecto desde el punto de vista de la posición original, las partes rechazarían el principio de utilidad y adoptarían la idea más realista de construir el orden social sobre un principio de ventajas recíprocas. Por supuesto, no es necesario suponer que en la vida cotidiana las personas no hacen sacrificios importantes

unas por otras, ya que, por el contrario, los hacen a menudo movidas por el afecto y por vínculos sentimentales. No obstante, tales acciones no son exigidas por motivos de justicia por la estructura básica de la sociedad.

Además, el reconocimiento público de los dos principios de justicia da un mayor apoyo al respeto que los hombres se tienen a sí mismos, lo que a su vez repercute aumentando la eficacia de la cooperación social. Ambos efectos son razones para convenir en estos principios. Es claramente racional para los hombres asegurarse el respeto a sí mismos. Es necesario tener un sentido de su propio valor si es que se ha de perseguir una concepción del bien con satisfacción y sintiendo placer en su realización. El respeto a sí mismo no es tanto una parte de cualquier plan racional de vida, como el sentimiento de que vale la pena llevar a cabo el propio plan. Ahora bien, el respeto a nosotros mismos depende normalmente del respeto a los demás. Si no sentimos que nuestros esfuerzos son respetados por ellos, es difícil, si no imposible, que mantengamos la convicción de que nuestros objetivos merecen ser promovidos (§ 67). Es por esta razón por la que las partes aceptarían el deber natural del respeto mutuo que les pide tratarse civilizadamente unas a otras y estar dispuestas a explicar las razones de sus acciones, en especial cuando pasan por alto las demandas de otros (§ 51). Más aún, se puede suponer que aquellos que se respetan a sí mismos respetarán probablemente a los demás, y a la inversa. El desprecio a sí mismo conduce al desprecio a los demás y amenaza su bienestar del mismo modo que lo hace la envidia. El respeto a sí mismo y el apoyo mutuo son recíprocos.

Así pues, un rasgo deseable de una concepción de la justicia es que debería expresar públicamente el respeto mutuo entre los hombres. De esta manera se les asegura el sentido de su propio valor. Pues bien, los dos principios logran este objetivo, ya que cuando la sociedad los observa, se incluye el bien de cada uno en un esquema de beneficio mutuo y este reconocimiento público e institucional de las aspiraciones de cada hombre apoya la auto-estima. El establecimiento de la libertad igual y la operación del principio de diferencia están orientados para producir este efecto. Como ya he señalado, los dos principios son equivalentes al considerar la distribución de capacidades naturales, en algunos aspectos, como una ventaja colectiva, haciendo que los más afortunados sólo se beneficien ayudando a los menos favorecidos (§ 17). No quiero decir con esto que las partes se vean movidas por la propiedad ética de esta idea. Sin embargo, existen razones para que acepten este principio, ya que, al disponer las desigualdades para beneficio recíproco y al abstenerse de la explotación de las contingencias de la naturaleza y de las circunstancias sociales dentro de un marco de libertades iguales, las personas expresan su mutuo respeto en la constitución misma de la sociedad. De este modo aseguran el respeto a sí mismas tal y como es racional hacerlo.

Otra manera de expresar esto es decir que los principios de la justicia reflejan en la estructura básica de la sociedad el deseo que tienen los hombres de no tratarse como medios sino únicamente como fines en sí mismos. Aquí no puedo examinar la tesis de Kant.[31] En vez de ello la interpretaré libremente a la luz de la doctrina contractual. La idea de tratar a los hombres como fines en sí mismos y nunca como sólo medios requiere, obviamente, una explicación. ¿Cómo podríamos tratar siempre a los demás como fines y nunca solamente como medios? Ciertamente no podemos decir que equivale a tratar a todos de acuerdo con los mismos principios generales, ya que esta interpretación haría que el concepto fuese equivalente al de la justicia formal. En la interpretación contractual, tratar a los hombres como fines en sí mismos implica, por lo menos, tratarlos conforme a principios en que ellos convendrían en una posición original de igualdad. Ello es así porque en esta situación los hombres tendrían una representación igual en tanto que personas morales que se consideran a sí mismas como fines, y los principios que aceptarían serían racionalmente apropiados para proteger sus demandas como personas. La tesis contractualista, en tanto que tal, define un sentido según el cual los hombres han de ser tratados como fines y no sólo como medios.

Sin embargo, surge la pregunta de si existen principios sustantivos que expresen esta idea. Si las partes desearan expresar esta noción de un modo visible en la estructura básica de su sociedad con objeto de asegurar a cada hombre el interés racional por el respeto a sí mismo, ¿qué principio deberían escoger? Parece que los dos principios de justicia lograrían este objetivo: todos tienen iguales libertades básicas, y el principio de diferencia interpreta la distinción entre lo que significa tratar a los hombres solamente como medios y tratarlos también como fines en sí mismos. Considerar a las personas como fines en sí mismas dentro de la conformación básica de la sociedad es convenir en renunciar a aquellas ventajas que no contribuyan a mejorar las expectativas de todos. Por el contrario, considerar a las personas como medios es estar dispuesto a imponer a quienes ya de por sí son los menos favorecidos perspectivas de vida aún menores en favor de las mayores expectativas de otros. Así pues, vemos que el principio de diferencia, que a primera vista parece demasiado extremista, tiene una interpretación razonable. Si además suponemos que la cooperación social entre aquellos que se respetan mutuamente y a sí mismos dentro de las instituciones será probablemente más eficaz y armoniosa, el nivel general de las expectativas, suponiendo que pudiésemos estimarlo, puede ser mayor de lo que habríamos pensado si se satisfacían los dos principios de justicia. La ventaja del principio de utilidad en este punto no es ya tan clara.

El principio de utilidad exige probablemente que algunos de los menos favorecidos acepten incluso menores perspectivas de vida en favor de otros. Ciertamente no es necesario que aquellos que tienen que hacer tales sacrificios racionalicen sus demandas

disminuyendo la estima de su propia valía. De la doctrina utilitaria no se deduce que las expectativas de algunos individuos sean menores porque sus objetivos sean triviales o poco importantes. Sin embargo, las partes tienen que considerar los hechos generales de la psicología moral. Seguramente será natural experimentar una pérdida de respeto propio, un debilitamiento de nuestro sentido del valor que tiene realizar nuestros fines, si estando ya entre los menos favorecidos tenemos que aceptar menores perspectivas de vida en favor de los demás. Esto es especialmente probable en el caso de que la cooperación social vaya dirigida al bien de los individuos. Es decir, aquellos que tienen las mayores ventajas no pretenden ser necesarios para conservar ciertos valores culturales o religiosos que todos tienen el deber de mantener. Aquí no estamos considerando una teoría del orden tradicional ni tampoco el principio del perfeccionismo, sino más bien el principio de utilidad. En este caso, pues, el respeto propio de los hombres depende de cómo se consideren unos a otros. Si las partes aceptan el criterio de utilidad, carecerán del apoyo que al respeto propio les dará el compromiso público de los demás para que las desigualdades funcionen en beneficio de todos y para que se garantice a todos las libertades básicas. En una sociedad pública utilitaria los hombres, en particular los menos favorecidos, encontrarán que es más difícil tener confianza en su propia valía.

El utilitario podría responder que al maximizar la utilidad media se están tomando ya en cuenta estas cuestiones. Si, por ejemplo, las libertades iguales son necesarias para el respeto propio y la utilidad media es mayor cuando aquéllas se afirman, entonces por supuesto deben establecerse. Hasta aquí, todo va bien. Sin embargo, la cuestión es que no debemos perder de vista la condición del carácter público. Éste exige que al maximizar la utilidad media, lo hagamos sometidos al requisito de que el principio utilitario sea aceptado y aplicado públicamente como la constitución fundamental de la sociedad. Lo que no podemos hacer es elevar la utilidad media estimulando a los hombres a que adopten y apliquen principios de justicia no utilitarios. Si por alguna razón, el reconocimiento público del utilitarismo implica alguna pérdida de la estimación propia, no hay ningún modo de evitarlo. Dadas nuestras estipulaciones, es un costo inevitable del esquema utilitario. Así, suponiendo que la utilidad media fuese realmente mayor si se afirmaran y aplicaran públicamente los dos principios de la justicia en la estructura básica (lo que por las razones mencionadas puede concebiblemente ser el caso), entonces tales principios representarían la perspectiva más atractiva y, conforme a los dos razonamientos antes examinados, los dos principios serían aceptados. El utilitario no podría replicar que en realidad estamos maximizando la utilidad media. De hecho, las partes habrían escogido los dos principios de justicia.

Hemos de tener en cuenta entonces que el utilitarismo, tal como lo he definido, es la idea de que el principio de utilidad es lo correcto para la concepción pública que tiene la

sociedad acerca de la justicia; y para mostrar esto es preciso argumentar que éste sería el criterio escogido en la posición original. Si lo deseamos, podemos definir una variedad diferente de la situación inicial en la cual la hipótesis motivadora consista en que las partes quieran adoptar aquellos principios que maximizan la utilidad media. Las observaciones precedentes indican que, incluso así, puede ser que resulten seleccionados los dos principios de Justicia. Pero si es así, es un error llamar utilitarios a estos principios y a la teoría en que aparecen. La suposición de las motivaciones no determina por sí sola el carácter de toda la teoría. De hecho se fortalece el argumento en favor de los principios de la justicia si fuesen escogidos según diferentes supuestos motivadores. Esto indica que la teoría de la justicia está firmemente basada y no es sensible a los cambios de estos supuestos. Lo que queremos saber es qué concepción de la justicia caracteriza nuestros juicios meditados en un equilibrio reflexivo, y cuál sirve mejor como base moral pública de la sociedad. A menos que se sostenga que esta concepción es la ofrecida por el principio de utilidad, no se es utilitario.[32]

El rigor del compromiso y la condición de su carácter público, comentados en esta sección, son también importantes. El primero surge del hecho de que, en general, la clase de cosas sobre las que puede lograrse un acuerdo está incluida, aunque en menor medida, en la clase de cosas que racionalmente pueden escogerse. Podemos decidirnos a correr un riesgo teniendo al mismo tiempo la plena intención de que, si las cosas salen mal, haremos lo posible por volver a la situación inicial. Pero si concertamos un pacto, tenemos que aceptar el resultado; y al aceptar un compromiso de buena fe, tenemos no sólo que intentar cumplirlo sino creer razonadamente que podremos hacerlo. Así, la teoría contractual excluye un cierto tipo de juego. No se puede, en principio, establecer un convenio si existe la posibilidad real de lograr resultados que no se está dispuesto a aceptar. No haré más comentarios sobre el carácter público salvo que está vinculado con la conveniencia de compaginar los ideales de los primeros principios (fin de § 26) con la simplicidad (§ 49) y con la estabilidad. Esta última se examinará más adelante en lo que he llamado la segunda parte del argumento (§§ 79-82).

La forma del razonamiento en favor de los dos principios dice que el equilibrio de argumentos los favorece frente al principio de utilidad media, y, teniendo en cuenta la transitividad, también frente a la doctrina clásica. Así pues, el acuerdo de las partes depende de la ponderación de diversas consideraciones. El razonamiento es informal y no constituye una prueba; y hay, además, una llamada a la intuición como base de la teoría de la justicia. No obstante, como ya he señalado (§ 21), después de considerarlo todo, debe quedar bien claro hacia dónde se inclina la balanza de razones. De ser así, en la medida en que la posición original incorpora condiciones razonables utilizadas para la justificación de los principios en la vida cotidiana, la pretensión de que se estaría de

acuerdo con los principios de la justicia es perfectamente factible. Por tanto, tales principios pueden servir como una concepción de la justicia en cuya aceptación pública las personas pueden reconocer mutuamente su buena fe.

Podría ser útil a estas alturas enumerar algunos de los principales argumentos en favor de los dos principios de la justicia sobre el principio de la utilidad media. Es claro que las condiciones de generalidad de los principios, universalidad de su aplicación e información limitada, no bastan por sí mismas para hacer necesarios estos principios, y así lo pone de manifiesto la argumentación en favor del principio de utilidad (§ 27). Será necesario, pues, incorporar supuestos adicionales a la posición original. He supuesto, así, que las partes creen poseer ciertos intereses fundamentales que han de proteger en lo posible y que como personas libres tienen un interés de orden más elevado en mantener su libertad de revisar y alterar dichos fines (§ 26). Las partes son, por así decirlo, personas con determinados intereses (y no meras potencialidades para cualquier interés posible), aun cuando el carácter específico de estos intereses les sea desconocido. Tienen que tratar de asegurar condiciones favorables para promover estos objetivos específicos, sean los que fueren (§ 28). Más adelante consideraré la jerarquía de esos intereses y su relación con el carácter prioritario de la libertad (§§ 39, 82). No obstante, la naturaleza del razonamiento en favor de las libertades básicas se ilustra con el caso específico de la libertad de conciencia y de pensamiento (§§ 33-35).

Además, el velo de la ignorancia (§ 24) se interpreta en el sentido de que las partes no sólo no tienen conocimiento de sus objetivos y fines particulares (excepto los que están contenidos en la teoría del bien), sino de que carecen también de información histórica. No saben, ni pueden enumerar, las condiciones sociales en que podrían encontrarse, ni la cantidad de técnicas que su sociedad pudiera poner a su disposición. Carecen, por tanto, de bases objetivas para apoyarse en una cierta distribución de probabilidades más que en otra, y no pueden invocar el principio de razón insuficiente para evadir esa limitación. Estas consideraciones, junto con las derivadas de la idea de que las partes tienen determinados intereses fundamentales, implican que la expectativa construida por el argumento en favor del principio de utilidad es inconsistente y carece de la unidad necesaria (§ 28).

30. Utilitarismo clásico, imparcialidad y benevolencia

Quisiera ahora comparar el utilitarismo clásico con los dos principios de justicia. Tal como hemos visto, las partes en la posición original rechazarían el principio clásico y favorecerían el de maximización de la utilidad media. Dado que están dirigidas a la

promoción de sus propios intereses, no tienen ningún deseo de maximizar el total (o el balance neto) de satisfacciones. Por razones similares preferirían los dos principios de justicia. Entonces, desde un punto de vista contractual, el principio clásico está jerárquicamente por debajo de estas dos alternativas. Tiene que tener, por tanto, una derivación totalmente diferente, ya que históricamente constituye la forma más importante del utilitarismo. Ciertamente que los grandes utilitarios que lo expusieron no consideraban que aquél sería el principio escogido en lo que he llamado la posición original. Algunos de ellos, en particular Sidgwick, reconocieron claramente el principio del promedio como alternativa y lo rechazaron.[33] Puesto que la tesis clásica está íntimamente relacionada con el concepto del observador imparcial, me ocuparé de este concepto con objeto de aclarar la base intuitiva de la doctrina tradicional.

Consideraré la siguiente definición que nos recuerda a Hume y Adam Smith. Algo está bien, digamos un sistema social, si un observador ideal, racional e imparcial, lo aprobara desde un punto de vista general teniendo todo el conocimiento de las condiciones pertinentes. Una sociedad rectamente ordenada es aquella que recibe la aprobación de tal observador ideal.[34] Ahora bien, pueden existir varios problemas respecto a esta definición, por ejemplo, el de si las nociones de aprobación y conocimiento pertinente pueden ser explicadas sin aporías. No obstante, dejaré a un lado todas estas cuestiones. El punto esencial es que no existe hasta aquí ningún conflicto entre esta definición y la justicia como imparcialidad. Supongamos que definimos el concepto de lo justo diciendo que algo es justo si y sólo si satisface los principios que serían escogidos en la posición original para ser aplicados a cosas de su clase. Podría ocurrir que un observador idealmente racional e imparcial aprobara un sistema social si y sólo si satisficiese los principios de la justicia que fuesen adoptados en el esquema contractual. Ambas definiciones pueden muy bien ser verdaderas respecto a las mismas cosas. Esta posibilidad no es eliminada por la definición del observador ideal. Puesto que esta definición no contiene ningún supuesto psicológico específico acerca del observador ideal, no ofrece principios que den cuenta de sus aprobaciones en condiciones ideales. Quien acepta esta definición es libre de aceptar la justicia como imparcialidad con este propósito: damos por descontado que un observador ideal aprobaría sistemas sociales en la medida en que satisficieran los dos principios de justicia. Existe, entonces, una diferencia esencial entre estas dos definiciones de lo justo. La definición del observador imparcial no formula ningún supuesto desde el cual puedan derivarse los principios de lo justo y de la justicia.[35] Está proyectada en lugar de ella para hacer resaltar ciertos rasgos centrales característicos de la discusión moral, el hecho de que tratamos de apelar a nuestros juicios meditados después de una reflexión concienzuda, y otros semejantes. La definición contractual va más allá: intenta proporcionar una base deductiva para los

principios que den cuenta de estos juicios. Las condiciones de la situación inicial y la motivación de las partes intentan crear las premisas necesarias para alcanzar este objetivo.

Ahora bien, mientras que es posible complementar la definición del observador imparcial con el punto de vista contractual, existen otras maneras de darle una base deductiva. Supongamos, por ejemplo, que se considera al observador ideal como un ser perfectamente simpático. Existe entonces una derivación natural del principio clásico de utilidad según las siguientes consideraciones. Una institución es justa, digamos, si un observador idealmente simpático e imparcial la aprobara con más fuerza que a ninguna otra institución posible en esas circunstancias. En bien de la simplicidad podemos suponer, como lo hace a veces Hume, que la aprobación es un tipo especial de placer que surge con mayor o menor intensidad al contemplar el funcionamiento de las instituciones y sus consecuencias en relación con la felicidad de los que participan en ella. Este placer especial es el resultado de la simpatía. En la explicación que da Hume se trata literalmente de una reproducción que tenemos en nuestra experiencia de los placeres y satisfacciones que reconocemos que sienten los otros.[36] Así, un observador imparcial experimenta este placer al contemplar el sistema social en proporción a la suma neta del placer sentido por los afectados. La fuerza de su aprobación corresponde a la cantidad de satisfacción en la sociedad en cuestión y sirve para medirla. Por tanto, sus expresiones de aprobación serán dadas conforme al principio clásico de utilidad. Desde luego es cierto que, como lo señaló Hume, la simpatía no es un sentimiento muy fuerte. No sólo porque es probable que el interés propio inhiba el estado de ánimo en que la experimentamos, sino porque el interés propio tiende a superar sus dictados en el momento de determinar nuestras acciones. Aun así, una vez que los hombres contemplan sus instituciones desde un punto de vista general, Hume pensó que la simpatía sería el único principio psicológico operante, y al menos guiaría nuestros juicios morales bien meditados. Sin embargo, por débil que sea la simpatía, constituye, no obstante, una base común para hacer que nuestras opiniones morales lleguen a un acuerdo. La capacidad natural que tienen los hombres para la simpatía, generalizada adecuadamente, proporciona la perspectiva desde la cual puede alcanzar un entendimiento respecto a una concepción común de justicia.

De este modo se llega a la siguiente tesis. Un observador simpático, racional e imparcial, es una persona que adopta una perspectiva general: una posición en la que sus propios intereses no están en juego y posee toda la información necesaria, así como poder de razonamiento. Situado de esta manera es igualmente simpático ante los deseos y satisfacciones de todos los afectados por el sistema social. Al responder del mismo modo a los intereses de cada cual, el observador imparcial da rienda suelta a su capacidad

para identificarse simpáticamente, viendo la situación de cada persona tal y como realmente le afecta a dicha persona. Se imagina así estar en el lugar de cada persona y una vez que lo ha hecho con todas, la fuerza de su aprobación queda determinada por el balance de satisfacciones a las que ha respondido simpáticamente. Una vez que se ha puesto en el lugar de todas y cada una de las partes afectadas su aprobación expresará el resultado total. Los dolores imaginados simpáticamente cancelan los placeres imaginados también simpáticamente, y la intensidad final de la aprobación corresponde al total neto de sentimientos positivos.

Es instructivo observar un contraste entre los rasgos del observador simpático y las condiciones definitorias de la posición original. Los elementos de la definición del observador simpático, imparcialidad, posesión del conocimiento pertinente y poderes de identificación imaginativa, están destinados a asegurar la respuesta precisa y completa de la simpatía natural. La imparcialidad previene contra las distorsiones de los prejuicios y del interés propio; el conocimiento y la capacidad para identificarse con otros garantizan que las aspiraciones de los demás serán exactamente apreciadas. Podemos entender el sentido de esta definición una vez que vemos que sus partes están proyectadas para dar amplio margen de operatividad al sentimiento de camaradería. En la posición original, por el contrario, las partes tienen un desinterés mutuo más que un sentimiento de simpatía; sin embargo, puesto que carecen del conocimiento de sus dones naturales o de su situación social, se ven obligadas a considerar sus acuerdos de una manera general. En un caso el conocimiento perfecto y la identificación simpática conducen a una estimación correcta de la suma neta de satisfacciones; en el otro, el desinterés mutuo sometido a un velo de ignorancia conduce a los dos principios de justicia.

Ahora bien, como ya he señalado, hay un sentido según el cual el utilitarismo clásico no puede tomar en serio la distinción entre personas (§ 5). Se toma el principio de elección racional de un hombre como principio de elección social. ¿Cómo se llega a este punto de vista? Es la consecuencia, como podemos ver ahora, de querer darle una base deductiva a una definición de lo justo hecha por un observador ideal, y de suponer que la capacidad natural de los hombres para la simpatía proporciona los únicos medios mediante los cuales se puede lograr un acuerdo entre sus juicios morales. La aprobación del observador imparcial simpático se adopta como pauta de justicia, lo cual conduce a la despersonalización, a la fusión de todos los deseos en un solo sistema de deseos.[37]

Desde el punto de vista de la justicia como imparcialidad no hay ninguna razón por la que las personas en la posición original hubieran de convenir en las aprobaciones de un observador imparcial simpático como patrón de justicia. Este acuerdo tiene todas las desventajas del principio clásico de utilidad, al cual es equivalente. Si, no obstante, se concibe a las partes como altruistas perfectos, esto es, como personas cuyos deseos se

adecuan a las aprobaciones y desaprobaciones de tal observador, entonces el principio clásico sería, por supuesto, adoptado. Cuanto mayor es el balance neto de felicidad con el cual simpatizar, mejor satisfará sus deseos un perfecto altruista. Llegamos así a la conclusión inesperada de que mientras el principio de la utilidad media es la ética de un individuo racional particular (sin aversión al riesgo) que trata de maximizar sus propias perspectivas, la doctrina clásica es la ética del altruista perfecto. ¡En verdad un contraste sorprendente! Contemplando estos principios desde el punto de vista de la posición original observamos que descansan en conjuntos diferentes de ideas. No solamente se basan en supuestos motivacionales contrarios, sino que, además, la noción de asumir riesgos forma parte de uno, pero no del otro. En la concepción clásica escogemos como si hubiésemos de vivir a través de las experiencias de cada individuo, "seriatim", como dice Lewis, sumando luego el resultado final.[38] La idea de correr un riesgo acerca de qué persona irá a ser uno, no se presenta. Por eso, aunque el concepto de la posición original no tuviese otro objetivo, sería un instrumento analítico útil. Aun cuando los diversos principios de utilidad puedan tener parecidas consecuencias prácticas, podemos observar que estas concepciones se derivan de supuestos marcadamente distintos.

Existe, sin embargo, un rasgo peculiar del altruismo perfecto que merece ser mencionado. Un altruista perfecto puede colmar sus deseos sólo si algún otro tiene deseos independientes, o de primer orden. Para ilustrar esto supongamos que al decidir qué hacer, todos votan en favor de hacer lo que los demás desean. Obviamente nada se ha resuelto así; de hecho no hay nada qué decidir. Para que exista un problema de justicia es necesario que al menos dos personas quieran hacer algo distinto de lo que quieren hacer las demás. Es entonces imposible suponer que las partes son altruistas perfectos. Tienen que tener algunos intereses separados que puedan entrar en conflicto. La justicia como imparcialidad representa este conflicto mediante el supuesto del desinterés mutuo en la posición original. Aunque pueda resultar que esto sea una simplificación exagerada, con esta base es posible desarrollar una concepción razonablemente amplia de la justicia.

Algunos filósofos han aceptado el principio utilitario porque han creído que la idea del observador simpático imparcial es la interpretación correcta de la imparcialidad. De hecho, Hume pensó que ofrecía la única perspectiva desde la cual los juicios morales podían unificarse y hacerse coherentes. Ahora bien, los juicios morales deberán ser imparciales; no obstante, hay otra manera de lograrlo. Podemos decir que un juicio imparcial es el formulado de acuerdo con los principios que serán escogidos en la disposición original. Una persona imparcial es aquella cuyo carácter y situación le permiten juzgar de acuerdo con estos principios sin ningún prejuicio. En lugar de definir la imparcialidad desde el punto de vista de un observador simpático, definimos la imparcialidad desde el punto de vista de los propios litigantes. Son ellos los que tienen

que escoger de una vez para siempre su concepción de la justicia en una posición original de igualdad. Tienen que decidir conforme a qué principios se resolverán sus demandas mutuas, y aquel que haya de juzgar entre los hombres actúa como su agente. El error de la doctrina utilitaria es que confunde imparcialidad con impersonalidad.

Las observaciones precedentes nos conducen naturalmente a preguntarnos qué clase de teoría de la justicia resultaría si se adoptase la idea del observador simpático pero no se caracterizara a este observador fusionando todos los deseos en un sistema. La concepción de Hume proporciona un *modus operandi* para la benevolencia, pero ¿es ésta la única posibilidad? El amor tiene claramente entre sus elementos principales el deseo de promover el bien de otra persona tal como lo exigiría el amor propio racional de esa persona. Muy a menudo está bastante claro cómo se realizaría este deseo. La dificultad radica en que el amor de varias personas se vuelve confuso una vez que sus demandas entran en conflicto. Si rechazamos la doctrina clásica, ¿qué exige entonces el amor a la humanidad? De nada sirve decir que hemos de juzgar la situación tal y como lo dicta la benevolencia. Eso presupone que estaríamos orientados equivocadamente por el interés propio. El problema radica en otra parte. La benevolencia fracasa en la medida en que sus muchos amores entran en oposición en las personas que constituyen sus múltiples objetos.

Podríamos usar aquí la idea de que una persona benevolente ha de guiarse por los principios que alguien escogería si supiera que ha de dividirse, por así decirlo, entre los numerosos miembros de la sociedad.[39] Esto es, ha de imaginarse que habrá de dividirse entre una pluralidad de personas cuyas vidas y experiencias diferirán del modo usual. Las experiencias y los recuerdos permanecerán como lo propio de cada persona; no habrá fusión de los deseos y recuerdos en los de una sola persona. Puesto que un individuo particular se transformará literalmente en muchas personas, no importa adivinar cuál será; una vez más se plantea el problema de asumir riesgos. Ahora bien, sabiendo esto (o creyéndolo), ¿qué concepción de justicia escogerá una persona para una sociedad formada por estos individuos? Ya que suponemos que esta persona ama a las demás del modo como se ama a sí misma, quizá los principios que escogería caracterizan los objetivos de la benevolencia.

Dejando a un lado las dificultades de la idea de división que surgiría respecto a la identidad personal, dos casos parecen evidentes. En primer lugar, aún no está claro lo que decidiría una persona dado que la situación no proporciona una respuesta. Pero, en segundo lugar, los dos principios de justicia parecen ahora una elección relativamente más plausible que la del principio clásico de utilidad. Este último no es ya una preferencia natural, lo cual sugiere que la fusión de las personas en una es en verdad lo que está en la raíz de la tesis clásica. La razón por la cual la situación permanece oscura es

que el amor y la benevolencia son nociones de segundo orden: intentan promover el bien previamente existente de los individuos amados. Si las exigencias de estos bienes entran en conflicto, la benevolencia no sabe ya cómo proceder, al menos en tanto se trate a estos individuos como personas separadas. Estos sentimientos de orden más elevado no incluyen principios de lo justo para decidir estos conflictos. Por tanto, un amor a la humanidad que desee conservar la distinción entre las personas para reconocer como separadas sus vidas y sus experiencias usará los dos principios de justicia para determinar sus objetivos, cuando los muchos bienes que desea servir se encuentren en oposición. Esto es simplemente decir que este amor está guiado por lo que los individuos mismos acordarían en una situación inicial equitativa que les proporcionara una representación igual en tanto que personas morales. Vemos ahora por qué no se ganaría nada atribuyéndole benevolencia a las partes en la posición original.

Tenemos que distinguir, sin embargo, entre el amor a la humanidad y el sentido de la justicia. La diferencia no radica en que sean guiados por principios diferentes, ya que ambos incluyen un deseo de hacer justicia. Por el contrario, el amor a la humanidad se caracteriza por su mayor intensidad y penetración, así como por una mayor prontitud en cumplir todos los deberes naturales además de los de la justicia, e incluso en ir más allá de sus exigencias. El amor a la humanidad es más generoso que el sentido de la justicia e incita a actos de supererogación, algo que no sucede con el sentido de la justicia. Así, vemos que el supuesto del desinterés mutuo de las partes no impide una interpretación razonable de la benevolencia y del amor a la humanidad dentro del marco de la justicia como imparcialidad. El hecho de que comencemos suponiendo el desinterés mutuo de las partes y sus conflictos entre deseos de primer orden, nos permite de todos modos construir una explicación general. Porque una vez que se cuenta con los principios de lo justo y de la justicia, pueden ser usados para definir las virtudes morales exactamente como en cualquier otra teoría. Las virtudes son sentimientos, esto es, familias de disposiciones y tendencias reguladas por un deseo de orden más elevado, en este caso, un deseo de actuar según los principios morales correspondientes. Aunque la justicia como imparcialidad se inicia tomando a las personas en la posición original como individuos, o más exactamente como líneas continuas de sucesores, esto no es obstáculo para explicar los sentimientos morales de orden más elevado que sirven para mantener unida a una comunidad de personas. En la Tercera Parte, volveré a ocuparme de estos temas.

Con estas observaciones concluye la parte teórica de nuestra discusión. No intentaré resumir este largo capítulo. Habiendo formulado los argumentos iniciales a favor de los dos principios de la justicia frente a las dos formas de la utilidad, es momento de ver cómo se aplican estos principios a las instituciones y cómo concuerdan con nuestros juicios bien meditados. Sólo de esta manera podemos saber claramente cuál es su

significado y reconocer si constituyen o no un adelanto sobre otras concepciones.

[Notas]

[1] *Manuel d'économie politique* (París, 1909), cap. III, § 23. Pareto declara: "L'equilibre résulte précisément de cette opposition des goûts et des obstacles." (El equilibrio es precisamente el resultado de esta oposición entre los gustos y los obstáculos.)

[2] *Utilitarianism,* cap. I, párr. 5.

[3] Mi texto sigue en gran parte al de Hume en *A Treatise of Human Nature,* lib. III, pt. II, sec. II y en *An Enquiry Concerning tbe Principles of Morals,* sec. III, pt. I. Pero puede verse también *The Concept of Law,* de H. L. A. Hart (Oxford, The Clarendon Press, 1961), pp. 189-195 y J. R. Lucas, *The Principles of Politics* (Oxford, The Clarendon Press, 1966), pp. 1-10.

[4] Sobre este punto, véase W. T. Stace, *The Concept of Morals* (Londres, Macmillan, 1937), pp. 221-223.

[5] W. K. Frankena analiza varias interpretaciones del concepto de moralidad: "Recent Conceptions of Morality", en *Morality and the Language of Conduct,* ed. de H. N. Castañeda y George Nakhnikian (Detroit, Wayne State University Press, 1965) y "The Concept of Morality", en *Journal of Philosophy,* vol. 63 (1966). El primero de estos ensayos contiene muchas referencias y la exposición, dentro del contexto, se acerca quizás más a la de Kurt Baier en *The Moral Point of View* (Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1958), cap. VIII. Sigo a Baier al enfatizar las condiciones de la publicidad (no utiliza este término, pero se halla implícito en su condición de aleccionamiento universal, pp. 195 *ss.),* ordenando la finalidad y el contenido material (aunque en la perspectiva del contrato, la última condición sigue como una consecuencia) (§ 25 y la nota 16, más adelante). Pueden verse también *The Language of Morals,* de R. M. Hare (Oxford, The Clarendon Press, 1952); "Morality, Self and Others", de W. D. Falk, también en *Morality and the Language of Conduct,* y "Social Morality and Individual Ideal", de P. F. Strawson, en *Philosophy,* vol. 36 (1961).

[6] Véase, por ejemplo, *Ontological Relativity and Other Essays,* de W. V. Quine (Nueva York, Columbia University Press, 1969), cap. 5, titulado "Natural Kinds".

[7] Véase *Essays on the Laws of Nature,* ed. de W. von Leyden (Oxford, The Clarendon Press, 1954), cuarto ensayo y esp. pp. 151-157.

[8] Publicidad es algo implícito en la noción kantiana acerca de la ley moral, pero el único lugar que conozco en que la analiza expresamente es en *La paz perpetua,* apéndice II; véase *Political Writings,* ed. Hans Reiss y trad. de H. B. Nisbet (Cambridge, The University Press, 1970), pp. 125-130. También existen, naturalmente, algunas declaraciones breves en otros textos. Por ejemplo, en *La metafísica de la moral,* pt. I *(Rechtslehre),* § 43, dice: "El Derecho Público es la suma total de aquellas leyes que han de ser publicadas universalmente con el fin de producir un estado de derecho." En "La teoría y la práctica", observa en una nota: "En un estado, ningún derecho puede ser tácita o solapadamente incluido por una excepción secreta y mucho menos cualquier derecho que según la gente forme parte de la constitución, ya que todas las leyes que conforman esta constitución deben considerarse emanadas de la voluntad pública. Por ello, si una constitución permitiera la rebelión, tendría que declarar públicamente este derecho y dejar muy clara la forma en la que podría llevarse a cabo." *Political Writings,* pp. 136 y 84n, respectivamente. Creo que Kant piensa que esta condición debe aplicarse a la concepción de justicia de una sociedad. Véase, también, la nota 4, § 51, más adelante así como a Baier, citado en la nota 5 anterior. En *Convention,* de D. K. Lewis, podemos encontrar una exposición acerca

del conocimiento común, en relación con el acuerdo (Cambridge, Mass., Harvard University Press. 1969), esp. pp. 52-60, 83-88.

[9] Para un planteamiento de relaciones de ordenación y preferencia, véase *Collective Choice and Social Welfare,* de A. K. Sen (San Francisco, Holden-Day Inc., 1970), cap. 1 y 1*; y *Social Choice and Individual Values,* de K. J. Arrow, 2ª ed. (Nueva York, John Wiley, 1963), cap. II.

[10] Para ilustrar este punto, consideremos el estudio de R. B. Braithwaite, *Theory of Games as a Tool for the Moral Philosopher* (Cambridge, The University Press, 1955). En el análisis que presenta, sucede que la división justa del tiempo para tocar, entre Matthew y Luke depende de sus preferencias y éstas, a su vez, están relacionadas con los instrumentos de los que quieren servirse para ello. Dado que Matthew tiene una gran ventaja sobre Luke, por el hecho de que Matthew, el trompetista, prefiere que toquen los dos a la vez o ninguno, mientras que Luke, el pianista, prefiere el silencio a la cacofonía, Matthew tiene derecho a veintiséis noches de concierto sobre las diecisiete de Luke. Si la situación fuera a la inversa, la ventaja sería de Luke. Véanse pp. 36 *ss.* Pero tan sólo tenemos que suponer que Matthew es un entusiasta del jazz y que toca la batería y que Luke es un violinista que toca sonatas, en cuyo caso sería justo declarar, sobre las bases de este análisis, que Matthew podría tocar siempre que quisiera, suponiendo que no le importara que Luke tocara o no. Desde luego, parece ser que algo anda mal. Lo que falta es una definición apropiada de *statu quo* aceptable desde un punto de vista moral. No podemos dar por sabidas varias contingencias y algunas preferencias individuales y esperar aclarar el concepto de la justicia (como imparcialidad) con teorías de negociación. La concepción de la posición original está delineada para atacar al problema del *statu quo* apropiado. Una objeción similar al análisis de Braithwaite puede leerse en "Moralists and Gamesmen", de J. R. Lucas, en *Philosophy,* vol. 34 (1959), pp. 9 *ss.* Puede leerse otro análisis, *Collective Choice and Social Welfare,* de Sen, pp. 118-123, quien afirma que la solución que da J. F. Nash en "The Bargaining Problem", *Econometrica,* vol. 18 (1950) es, desde un punto de vista ético, igualmente errónea.

[11] El velo de la ignorancia es una condición tan natural que algo similar debió de ocurrírsele a muchos. La formulación en el texto se halla, creo yo, implícita, en la doctrina de Kant sobre el imperativo categórico, tanto en la forma en la que está definido este criterio de procedimiento, como en el uso que Kant hace de él. Por lo tanto, cuando Kant dice analizar nuestro máximo considerando cuál sería el caso de ser una ley universal de la naturaleza, debe de suponer que desconocemos nuestro lugar en el interior de este sistema imaginario de naturaleza. Véase, por ejemplo, su alegato sobre el tópico del juicio práctico en *La crítica de la razón práctica.* Encontramos una restricción similar en cuanto a información en J. C. Harsanyi, "Cardinal Utility in Welfare Economics in Theory of Risk-taking", *Journal of Political Economy,* vol. 61 (1953). Sin embargo, en la tesis de Harsanyi, existen otros aspectos muy diferentes y en los que utiliza la restricción para desarrollar una teoría utilitaria. Véase el último párrafo del § 27.

[12] Rousseau, *El Contrato Social,* lib. II, cap. IV, párr. 5.

[13] Véase *The General Theory of Value,* de R. B. Perry (Nueva York, Longmans, Green and Company, 1926), pp. 674-682.

[14] Para esta noción de racionalidad, véanse las referencias anteriores a Sen y a Arrow, § 23, nota 9. Aquí también es pertinente la discusión que se plantea en *The Critique of Welfare Economics,* de I. M. D. Little, 2ª ed. (Oxford, Clarendon Press, 1957), cap. II. Para una elección racional en condiciones de incertidumbre, véase más adelante § 26, nota 18. H. A. Simon discute las limitaciones de las concepciones clásicas de racionalidad y la necesidad de una teoría más realística en "A Behavioral Model of Rational Choice", *Quarterly Journal of Economics,* vol. 69 (1955). Véase también su ensayo en *Surveys of Economic Theory,* vol. 3 (Londres, Macmillan, 1967). Para un planteamiento filosófico véanse "Actions, Reasons and Causes", de Donald Davidson, *Journal of Philosophy,* vol. 60 (1963); C. G. Hempel, *Aspects of Scientific Explanation* (Nueva York, The Free Press, 1965), pp. 463-486; Jonathan Bennett, *Rationality* (Londres, Routledge and Kegan Paul, 1964) y

“Reason and Desire”, de J. D. Mabbott, en *Philosophy,* vol. 28 (1953).

[15] Véase *On the Basis of Ethics* (1840), trad. por E. F. Payne (Nueva York, The Liberal Arts Press, Inc., 1965), pp. 89-92.

[16] Si quiere verse una forma diferente de llegar a estas conclusiones, véanse “Moral Arguments”, de Philippa Foot, en *Mind,* vol. 67 (1958); “Moral Beliefs”, en *Proceedings of the Aristotelian Society,* vol. 59 (1958-1959); y *Moral Reasoning,* de R. W. Beardsmore (Nueva York, Schocken Books, 1969), esp. el cap. IV. El problema del contenido se discute brevemente en *Contemporary Moral Philosophy,* de G. F. Warnock (Londres, Macmillan, 1967), pp. 55-61.

[17] Para una opinión similar, véase “The Idea of Equality”, de B. A. O. Williams, en *Philosophy, Politics, and Society,* Second Series, ed. Peter Laslett y W. G. Runciman (Oxford, Basil Blackwell, 1962), p. 113.

[18] Una exposición muy accesible de ésta y otras reglas de elección en condiciones de incertidumbre puede hallarse en W. J. Baumol, *Economic Theory and Operations Analysis,* 2ª ed. (Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall Inc., 1965), cap. 24. Baumol da una interpretación geométrica de estas reglas, incluyendo el diagrama utilizado en el § 13 para ilustrar los diferentes principios. Véase pp. 558-562. Véase también R. D. Luce y Howard Raiffa, *Games and Decisions* (Nueva York, John Wiley and Sons, Inc., 1957). cap. XIII.

[19] Considérese la tabla siguiente de pérdidas y ganancias. Representa las pérdidas y las ganancias en una situación que no pertenece a un juego estratégico. Nadie juega contra la persona que toma la decisión, sino que se enfrenta a varias circunstancias posibles que pueden o no ser alcanzadas. Las circunstancias existentes no dependen de lo que la persona en turno decida o de que anuncie su jugada antes de ejecutarla. Los números en la tabla representan valores monetarios (en cientos de dólares) en comparación con una situación inicial. La ganancia (g) depende de la decisión individual (d) y de las circunstancias (c). Entonces, g = f (d,c). Asumiendo que existen tres decisiones posibles y tres circunstancias posibles, podríamos tener esta tabla:

	Circunstancias		
Decisiones	C_1	C_2	C_3
d_1	—7	8	12
d_2	—8	7	14
d_3	5	6	8

La regla maximin requiere que tomemos la tercera decisión, ya que en este caso lo peor que puede suceder es que uno gane quinientos dólares, lo cual es mejor que lo peor de las otras dos decisiones. Si escogemos una de éstas, podemos perder ochocientos o setecientos dólares. Entonces, la elección de d_3 maximiza *f(d,c)* por el valor de *c*, el que por uno *d* dada, minimiza *f.* El término maximin significa *Maximum minimorum* y la regla dirige nuestra atención hacia lo peor que puede suceder bajo cualquier curso de acción propuesto y decidir según ello.

[20] Aquí recurro a William Fellner, *Probability and Profit* (Homewood, Ill., R. D. Irwin, Inc., 1965), pp. 140-142.

[21] En cuanto a este punto, estoy en deuda con S. A. Marglin.

[22] En cuanto a Mill y a Wicksell, véase *The Political Element in the Development of Economic Theory,* de Gunnar Myrdal, trad. de Paul Streeten (Londres, Routledge and Kegan Paul, Ltd., 1953), pp. 38 *ss.* J. J. C. Smart en *An Outline of a System of Utilitarian Ethics* (Cambridge, The University Press, 1961), p. 18, deja el asunto inconcluso, pero afirma el principio clásico en el caso en que resulta necesario desempatar; pueden verse

algunas claras sugerencias de la doctrina normal en “Some Merits of one Form of Rule Utilitarism”, de R. B. Brandt, *University of Colorado Studies* (Boulder, Colo., 1967), pp. 39-65. Pero nótese la opinión concerniente al punto de vista de Brandt en el § 29, nota 31.

[23] Aquí sigo las primeras etapas de la presentación de W. S. Vickrey en “Utility, Strategy, and Social Decision Rules”, *Quarterly Journal of Economics,* vol. 74 (1960), pp. 523 *ss.*

[24] J. C. Harsanyi demostró cómo puede ser logrado. Véase su “Cardinal Utility in Welfare Economics and the Theory of Risk-Taking”, *Journal of Political Economy,* vol. 61 (1953), y “Cardinal Welfare, Individualistic Ethics, and Interpersonal Comparisons of Utility”, *Journal of Political Economy,* vol. 63 (1955). Para una exposición de algunas de las dificultades que esta formulación entraña, véase P. K. Pattanaik, *Votings and Collective Choice* (Cambridge, The University Press, 1971) cap. 9, y A. K. Sen, *Collective Choice and Social Welfare,* pp. 141-146. Puede hallarse en la obra de Daniel Ellsberg, “Classic and Current Notions of ’Measurable Utility’”, *Economic Journal,* vol. 64 (1963), una descripción accesible del contraste existente entre las nociones de utilidad tradicionales y las de Neumann-Morgenstern.

[25] Yo también he caído en el error en este asunto. Véase “Constitutional Liberty and the Concept of Justice”, *Nomos VI: Justice,* ed. C. J. Friedrich y J. W. Chapman (Nueva York, Atherton Press, 1963), pp. 109-114. Sobre este punto, tengo que agradecerle a G. H. Harman su aclaración.

[26] Véase William Fellner, *Probability and Profit,* pp. 27 *ss.* El principio de razón insuficiente en su forma clásica conduce, como es sabido, a ciertas dificultades. Véase J. M. Keynes, *A Treatise on Probability* (Londres, Macmillan, 1921), cap. IV. Una parte del objetivo de Rudolf Carnap, en su *Logical Foundations of Probability,* 2ª ed. (Chicago University of Chicago Press, 1962), es construir un sistema de lógica inductiva encontrando otros medios teóricos para hacer lo que el principio clásico trataba de llevar a cabo. Véanse pp. 344 *ss.*

[27] Véase F. Y. Edgeworth, *Mathematical Psychics* (Londres, 1888), pp. 52-56 y las primeras páginas de “The Pure Theory of Taxation”, *Economic Journal.* vol. 7 (1897). Véase también R. B. Brandt, *Ethical Theory* (Englewood Cliffs, N. J., Prentice Hall, Inc., 1959), pp. 376 *ss.*

[28] Aquí le contesto a Edgeworth con un argumento utilizado por I. M. D. Little en su *Critique of Welfare Economics* 2ª ed. (Oxford, The Clarendon Press, 1957) y en contra de una propuesta de J. R. Hicks. Véanse pp. 93 *ss.* y 113 *ss.*

[29] *Probability and Profit,* de William Fellner (pp. 210-233) contiene una bibliografía muy útil con breves comentarios. En cuanto al desarrollo del llamado punto de vista bayesiano, resulta particularmente importante *The Foundations of Statistics,* de L. J. Savage (Nueva York, John Wiley and Sons, Inc., 1954). Para una guía hacia la literatura filosófica, véase *Probability, and Inductive Logic,* de H. E. Kyburg (Riverside, N. J., Macmillan, 1970).

[30] Véase Fellner, *Probability and Profit,* pp. 48-67, y Luce y Raiffa, *Games and Decisions,* pp. 318-334.

[31] Véanse los *Fundamentos de una metafísica de la moral,* pp. 427-430 del vol. IV de *Kants Gesammelte Schriften,* Preussische Akademie der Wissenschaften (Berlín, 1913), en la que se introduce la segunda formulación del imperativo categórico.

[32] Por ello, mientras que Brandt sostiene que un código moral de sociedad ha de ser reconocido públicamente y que desde un punto de vista filosófico el mejor punto de vista es aquel que maximiza la utilidad media, no mantiene que el principio de utilidad haya de pertenecer al mismo código. De hecho, niega que dentro de la moral pública, la corte de apelación tenga alguna utilidad. Entonces, por la definición dada en el texto, su punto de vista no es utilitarista. Véase “Some Merits of One Form of Rule Utilitarianism”, *University of Colorado Studies* (Boulder, Colo., 1967), pp. 58 *ss.*

[33] *Methods of Ethics,* pp. 415 *ss.*

[34] Véase Roderick Firth, “Ethical Absolutism and the Ideal Observer”, *Philosophy and Phenomenological Research,* vol. 12 (1952); y F. C. Sharp, *Good and Ill Will* (Chicago, University of Chicago Press, 1950), pp. 156-162. En cuanto a la exposición de Hume, véase *Treatise of Human Nature,* ed. L. A. Selby-Bigge (Oxford, 1888), lib. III, pte. III, sec. I y en esp. pp. 574-584; en cuanto a Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments,* en L. A. Selby-Bigge, *British Moralists,* vol. 1 (Oxford, 1897), pp. 257-277. Puede hallarse una exposición general en “Some Reflections on Moral-Sense Theories in Ethics”, de C. D. Broad, *Proceedings of the Aristotelian Society,* vol. 45 (1944-1945). Véase también “Objectivity in Morals”, de W. K. Kneale, *Philosophy,* vol. 25 (1950).

[35] Por ello, Firth sostiene, por ejemplo, que un observador ideal tiene varios intereses generales aunque no particulares y que estos intereses son de hecho necesarios si tal observador espera obtener alguna reacción moral significativa. Pero no se menciona absolutamente nada en concreto acerca del contenido de estos intereses que no capacitan para determinar cómo han de producirse las aprobaciones y las desaprobaciones de un observador ideal. Véase “Ethical Absolutism and the Ideal Observer”, pp. 336-341.

[36] Véase *A Treatise of Human Nature,* lib. II, pte. I, sec. XI y lib. III, pte. I, sec. I, la primera parte de cada uno y la sec. VI. En la edición de L. A. Selby-Bigge, corresponde a las pp. 316-320, 575-580 y 618 *ss.*

[37] La exposición más explícita y mayormente desarrollada que yo conozco sobre esta tesis es la que encontramos en *The Analysis of Knowledge and Valuation,* de C. I. Lewis (La Salle, Ill., Open Court Publishing Co., 1946). Toda la sec. 13 del cap. 18 es importante en este punto. Lewis dice: “El valor para más de una persona ha de ser determinado como si sus diversas experiencias del valor estuvieran incluidas en el de una persona única.” P. 550. Sin embargo, Lewis utiliza esta idea para dar una descripción empírica del valor social; su teoría del derecho no es ni utilitaria ni empírica. J. J. C. Smart, replicando a la idea de que la imparcialidad es un impedimento en la maximización de la felicidad, aclara este punto al preguntar: “si para mí resulta racional el hecho de elegir el ‘dolor’ de ir al dentista con el fin de prevenir un dolor de muelas, ¿por qué no sería racional por mi parte elegir para Pérez un dolor similar al que representa mi visita al dentista, si ésta es la única forma en la que puedo prevenir para González un dolor equivalente a mi dolor de muelas?” *(An Outline of a System of Utilitarian Ethics,* p. 26). Puede encontrarse otro breve comentario en *Freedom and Reason,* de R. M. Hare (Oxford, The Clarendon Press, 1963), p. 123.

Que yo sepa, la confinación de todos los deseos dentro de un sistema no se halla muy bien determinada entre los escritores clásicos. Pero parece implícito en la comparación que Edgeworth hace entre la “mécanique céleste” y la “mécanique sociale” y en su idea de que algún día, esta última pueda ocupar su lugar al lado de la primera, pero estando las dos fundidas en un principio máximo, “el pináculo supremo de la moral como ciencia física”. Dice: “Así como los movimientos de cada partícula, condicionadas o sueltas, al interior de un cosmos material, se hallan continuamente subordinadas a un máximo de suma total de energía acumulada, asimismo, los movimientos de cada alma, independientemente de lo egoístamente aisladas o amorosamente unidas que se hallen, pueden continuamente generar el máximo de energía de placer, Divino amor del universo.” *(Mathematical Psychics,* p. 12.) Sidgwick es siempre mucho más reservado y tan sólo encontramos algunos destellos de la doctrina en *The Methods of Ethics.* Por esto, en algún momento, podamos suponer que dice que la noción del bien universal está construido a partir de los bienes de los diferentes individuos, de la misma forma que el bien (en su totalidad) de un solo individuo está construido a partir de los diferentes bienes que se suceden, unos tras otros, a lo largo de las series temporales de sus estados conscientes (p. 382). Esta interpretación se confirma por lo que dice más adelante: “Si, entonces, cualquiera —hipotéticamente— concentra su atención sobre sí mismo y el Bien es natural y casi inevitablemente concebido como placer, podemos razonablemente concluir que el Bien, para cualquier número de seres similares y cualesquiera que puedan ser sus mutuas relaciones, no puede, en esencia diferenciarse mucho cualitativamente” (p. 405). Sidgwick también opina que el axioma de la prudencia racional no es mucho menos problemático que el de la benevolencia racional. Podemos también preguntar por qué habríamos de preocuparnos acerca de nuestros sentimientos futuros lo mismo que acerca de los sentimientos de otras personas (pp. 418 *ss.*). Presumiblemente

había pensado en la misma contestación para los dos casos: es necesario alcanzar la mayor suma de satisfacción. Estas observaciones parecen sugerir que el punto de vista es el mismo.

[38] Véase *The Analysis of Knowledge and Valuation,* p. 547.

[39] Esta idea se encuentra en Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism* (Oxford, The Clarendon Press, 1970), pp. 140 *ss.*

Segunda Parte

Instituciones

IV. Igualdad de la libertad

En los tres capítulos de la Segunda Parte mi objetivo será ilustrar el contenido de los principios de justicia. Para ello describiré una estructura básica que satisfaga estos principios, examinando los deberes y obligaciones que surgen de ella. Las principales instituciones de esta estructura son las de una democracia constitucional. No sostengo que estos acuerdos sean los únicos justos. Más bien mi intención es mostrar que los principios de justicia, que hasta ahora han sido discutidos abstrayéndolos de formas institucionales, definen una concepción política funcional, constituyendo una aproximación razonable y una ampliación de nuestros juicios meditados. En este capítulo empezaré por formular una secuencia de cuatro etapas que clarifica cómo se aplicarán los principios para las instituciones. Se describen brevemente dos partes de la estructura básica, definiéndose el concepto de libertad. Después de esto se discuten tres problemas de la igualdad de la libertad: igual libertad de conciencia, justicia política e iguales derechos políticos e igualdad de la libertad de la persona y su relación con el Estado de Derecho. Me ocuparé entonces del significado de la prioridad de la libertad, concluyendo con un breve análisis de la interpretación kantiana de la posición original.

31. La secuencia de cuatro etapas

Es evidente que algún tipo de marco es necesario para simplificar la aplicación de los dos principios de justicia. Considérense, por ejemplo, tres tipos de juicios que tiene que formular un ciudadano. Primero tiene que juzgar la justicia de la legislación y de las políticas sociales. No obstante, sabe también que sus opiniones no coincidirán siempre con las de los demás, ya que es muy probable que los juicios y las creencias de los hombres difieran, especialmente cuando sus intereses están en juego. Por tanto, en segundo lugar, un ciudadano tiene que decidir qué disposiciones constitucionales son válidas para reconciliar las opiniones contrapuestas respecto a la justicia. Podemos pensar en el sistema político como una máquina que toma decisiones sociales cuando se

le alimenta con los puntos de vista de los representantes y de sus electores. El ciudadano considerará que algunas maneras de diseñar esta máquina son más justas que otras. Así, una concepción completa de la justicia no sólo será capaz de evaluar leyes y programas políticos, sino que puede también jerarquizar procedimientos para decidir qué opinión ha de ser promulgada como ley. Aún queda un tercer problema. El ciudadano acepta una cierta constitución como justa y piensa que determinados procedimientos tradicionales son apropiados, por ejemplo, el de la decisión mayoritaria, debidamente limitado. Sin embargo, dado que el proceso político es, en el mejor de los casos, de justicia procesal imperfecta, tiene que averiguar en qué casos las decisiones mayoritarias habrán de cumplirse y en cuáles pueden ser rechazadas como no obligatorias. En suma, tendrá que ser capaz de determinar las bases y los límites del deber y la obligación políticos. Así pues, una teoría de la justicia tiene que afrontar, al menos, tres tipos de cuestiones, lo cual indica que puede ser útil considerar que los principios se aplican en una secuencia de varias etapas.

A esta altura introduzco, pues, una elaboración de la posición original. Hasta ahora, he supuesto que una vez que se escogen los principios de justicia, las partes retornan a su posición en la sociedad, juzgando sus demandas al sistema social mediante estos principios. Sin embargo, si nos imaginamos que las diversas etapas intermedias tienen lugar en una secuencia definida, esta secuencia puede proporcionarnos un esquema para sortear las dificultades a las que tenemos que enfrentarnos. Cada etapa habrá de representar un punto de vista apropiado para considerar cierto tipo de cuestiones.[1] Así, supongo que, una vez que las partes han adoptado los principios de justicia en la posición original, procederán a efectuar un congreso constituyente. Habrán de decidir allí acerca de la justicia de las formas políticas y escoger una constitución: son los delegados, por así decirlo, ante tal congreso. Habrán de planear, dentro de los límites de los principios de justicia previamente seleccionados, un sistema relativo a los poderes constitucionales del gobierno, así como los derechos fundamentales de los ciudadanos. Es en esta etapa donde deberán ponderar la justicia de los procedimientos que resolverán las controversias políticas. Dado que se ha convenido ya en la concepción de la justicia, el velo de la ignorancia se verá parcialmente levantado. Los participantes en el congreso no tienen, por supuesto, ninguna información sobre los individuos en particular: no conocen su propia posición social, su lugar en cuanto a la distribución de los atributos naturales, ni su concepción del bien. No obstante, además de entender los principios de la teoría social, conocen ahora los hechos generales pertinentes acerca de su sociedad, esto es, sus circunstancias y recursos naturales, su nivel de desarrollo económico y político, etc. Ya no se encuentran limitados a la información implícita en las circunstancias de la justicia. Dado su conocimiento teórico y los hechos generales pertinentes, habrán de escoger la

constitución más apropiada, la que satisfaga los principios de justicia y sea la mejor para conducir a una legislación justa y efectiva.[2]

A esta altura es necesario distinguir dos problemas. Idealmente, una constitución justa será un procedimiento justo dispuesto de manera que asegure un resultado justo. El procedimiento sería el proceso político regido por la constitución, el resultado la legislación promulgada, mientras que los principios de justicia definirían un criterio independiente, tanto para el procedimiento como para el resultado. En la prosecución de este ideal de justicia procesal perfecta (§ 14), el primer problema es idear un procedimiento justo. Para hacerlo las libertades de una ciudadanía igual tienen que ser incorporadas y protegidas por la constitución. Estas libertades incluyen la libertad de conciencia y de pensamiento, la libertad personal y la igualdad de derechos políticos. El sistema político, que supongo sería alguna forma de democracia constitucional, no sería un procedimiento justo de no incorporar estas libertades.

Obviamente, cualquier procedimiento político practicable puede producir un resultado injusto. De hecho, no existe un esquema de reglas políticas de procedimiento que garanticen que no se promulgará una legislación injusta. En el caso de un régimen constitucional, o en cualquier forma de gobierno, es imposible realizar el ideal de la justicia procesal perfecta. El mejor esquema alcanzable es de justicia procesal imperfecta. No obstante, algunos esquemas tienen mayor tendencia que otros a producir leyes injustas. El segundo problema es, entonces, seleccionar entre las disposiciones procesales que sean tanto justas como practicables, aquellas que tengan mayores probabilidades de conducir a un orden jurídico justo y efectivo. Éste es, otra vez, el problema de Bentham de la identificación artificial de intereses, sólo que aquí las reglas (procedimiento justo) están dispuestas de modo que produzcan una legislación (resultado justo) que esté más de acuerdo con los principios de justicia que con el principio de utilidad. Resolver este problema de manera inteligente exige un conocimiento de las creencias e intereses dominantes en los miembros de este sistema, así como de las tácticas políticas que, dadas las circunstancias, considerarán racionales. Se supone que los diputados conocen estas cosas. Dado que carecen de información sobre los individuos en particular, incluidos ellos mismos, la idea de la posición original no se ve afectada.

Al proyectar una constitución justa supongo que los dos principios de justicia previamente escogidos definen un patrón independiente para juzgar el resultado deseado. Si no hubiera tal patrón, el problema del proyecto constitucional estaría mal planteado, ya que esta decisión se toma revisando las constituciones justas practicables (enumerándolas, digamos, con base en la teoría social), buscando aquella que en las circunstancias actuales se traduzca con mayor probabilidad en un orden social justo y efectivo. Ahora bien, en este momento llegamos a la etapa legislativa, que es la siguiente

en la secuencia. La justicia de las leyes y los programas políticos habrán de evaluarse desde este punto de vista. Los proyectos de ley se juzgarán desde la posición de un legislador representativo, el cual, como siempre, no sabrá nada respecto a su persona en particular. Las leyes no sólo tendrán que satisfacer los principios de la justicia, sino también todos los límites establecidos en la constitución. Yendo una y otra vez de la etapa del congreso constitucional a la de la legislatura, y viceversa, se encontrará la mejor constitución.

Ahora bien, respecto a la cuestión de si la legislación es justa o injusta, especialmente en relación con las políticas económicas y sociales, se encuentra normalmente que existe una diferencia razonable de opiniones. En estos casos nuestro juicio depende con frecuencia de doctrinas especulativas políticas y económicas y, en general, de la teoría social. A menudo lo más que podemos decir de una ley o una política es que no es abiertamente injusta. La aplicación del principio de diferencia de una manera precisa, requiere normalmente más información que la que podemos esperar tener y, en todo caso, más que la que exige la aplicación del primer principio. Con frecuencia es clara y evidente la violación de la igualdad de las libertades. Estas violaciones no sólo son injustas, sino que claramente puede verse que lo son: la injusticia se manifiesta en la estructura pública de las instituciones. Sin embargo, este estado de cosas es comparativamente raro cuando se trata de políticas sociales y económicas reguladas por el principio de diferencia.

Me imagino, entonces, una división del trabajo en etapas, en las que cada una trata diferentes cuestiones de justicia social. Esta división corresponde, aproximadamente, a las dos partes de la estructura básica. El primer principio de la igualdad de la libertad es el primer paso para el congreso constituyente. Sus principales exigencias consisten en que las libertades fundamentales de la persona y las libertades de conciencia y pensamiento estén protegidas y que el proceso político como un todo, sea un procedimiento justo. Así, la constitución establece un *status* general de igualdad ciudadana y realiza la justicia política. El segundo principio interviene en la etapa legislativa. Prescribe que las políticas sociales y económicas tengan como objetivo la maximización de las expectativas a largo plazo de los menos aventajados, en las condiciones de una igualdad equitativa de oportunidades, en la cual se mantengan las mismas libertades para todos. A esta altura empieza a funcionar todo el ámbito de hechos generales sociales y económicos. La segunda parte de la estructura básica contiene las distinciones y jerarquías de las formas políticas, económicas y sociales que son necesarias para una cooperación social mutuamente beneficiosa y eficaz. Así, la prioridad del primer principio de justicia frente al segundo se refleja en la prioridad del congreso constituyente frente a la etapa legislativa.

La última etapa es la de la aplicación de las reglas a casos particulares, hecha por los jueces y administradores, y la obediencia de las reglas por los ciudadanos en general. En esta etapa todos tienen ya acceso completo a todos los hechos. No hay ya ningún límite al conocimiento, puesto que se ha adoptado todo el sistema de reglas, aplicándose a las personas en virtud de sus características y circunstancias. Sin embargo, no será desde este punto de vista desde el que decidiremos las bases y los límites del deber y la obligación políticos. Este tercer tipo de problema pertenece a la teoría de la obediencia parcial, y sus principios se discuten desde el punto de vista de la posición original después de que se han escogido los de la teoría ideal (§ 39). Una vez que éstos están a la mano, podemos contemplar nuestra situación particular desde el punto de vista de la última etapa, como, por ejemplo, en los casos de desobediencia civil y de los objetores de conciencia (§§ 57-59).

La disponibilidad del conocimiento en la secuencia de cuatro etapas es aproximadamente como sigue. Distinguimos entre tres tipos de hechos: los primeros principios de la teoría social (y otras teorías en el caso en que sean pertinentes) y sus consecuencias; hechos generales acerca de la sociedad, tales como su tamaño y su nivel de desarrollo económico, su estructura constitucional y su medio natural, etc.; y, por último, hechos particulares acerca de los individuos, tales como su posición social, cualidades naturales e intereses peculiares. En la posición original los únicos hechos particulares conocidos por las partes son aquellos que pueden inferirse a partir de las circunstancias de la justicia. Aun cuando conocen los primeros principios de la teoría social, el curso de la historia les está cerrado; no tienen información acerca de la frecuencia con que la sociedad ha tomado ésta o aquella forma, o de qué tipos de sociedades existen en el momento. En las siguientes etapas, sin embargo, están a su disposición los hechos generales acerca de su sociedad, aun cuando no los particulares de su propia condición. Dado que se han escogido ya los principios de justicia, pueden relajarse las limitaciones al conocimiento. El caudal de información está determinado en cada etapa por lo que se requiera para aplicar inteligentemente estos principios al tipo de problema de justicia que se presente, eliminando al mismo tiempo cualquier conocimiento que pueda dar lugar a prejuicios y distorsiones que conduzcan a los hombres a luchar entre sí. La noción de aplicación racional e imparcial de los principios define el tipo de conocimiento admisible. En la última etapa es obvio que no habrá razones para ninguna forma de velo de ignorancia, levantándose todas las restricciones.

Es esencial tener presente que la secuencia de cuatro etapas es un recurso para aplicar los principios de justicia. Es una parte de la teoría de la justicia como imparcialidad y no una explicación de cómo funcionan de hecho los congresos constituyentes y las legislaturas. Establece una serie de puntos de vista desde los que han de resolverse los

diferentes problemas de justicia, heredando cada punto de vista las restricciones adoptadas en la etapa precedente. Así, una constitución justa es aquella que sería adoptada para su sociedad por delegados racionales sometidos a las restricciones de la segunda etapa. Igualmente, las leyes y los programas políticos serán justos cuando se promulguen en la etapa legislativa. Por supuesto que esta prueba es, a menudo, equívoca: no siempre está claro cuál, entre varias constituciones o sistemas económicos y sociales, habrá de escogerse. Pero, en esos casos, la justicia estará igualmente indeterminada en ese punto. Todas las instituciones que están dentro del ámbito permitido son igualmente justas, lo que significa que pueden ser escogidas; son compatibles con todas las restricciones de la teoría. Así pues, respecto a muchas cuestiones de política social y económica, tenemos que recaer en una noción de justicia procesal casi pura: las leyes y los programas políticos son justos en la medida en que estén dentro del ámbito consentido, y que el legislativo, siguiendo las formas autorizadas por una constitución justa, las haya promulgado de hecho. Esta indeterminación en la teoría de la justicia no es en sí misma un defecto. Es lo que deberíamos esperar. La justicia como imparcialidad constituirá una teoría valiosa si define el ámbito de la justicia en una mayor conformidad con nuestros juicios meditados que la que ofrecen las teorías existentes, y si destaca con mayor agudeza los gravísimos males que una sociedad debe evitar.

32. El concepto de libertad

Al discutir la aplicación del primer principio de justicia trataré de evitar la disputa acerca del significado de la libertad que tan a menudo ha plagado este tema. Dejaré de lado la controversia entre los partidarios de la libertad positiva y de la negativa, acerca de cómo debe definirse la libertad. Creo que, en su mayor parte, este debate no se ocupa para nada de definiciones, sino más bien de los valores relativos de las diversas libertades cuando entran en conflicto. Así, estaríamos tentados a sostener, como lo hizo Constant, que la llamada libertad de los modernos es de mayor valor que la libertad de los antiguos. Aunque ambas clases de libertad están hondamente arraigadas en las aspiraciones humanas, la libertad de pensamiento y de conciencia, las libertades personales y las civiles no deben ser sacrificadas en aras de la libertad política, de la libertad a participar igualmente en los asuntos políticos.[3] Ésta es, claramente, una cuestión de filosofía política sustantiva, y su solución requiere una teoría de lo correcto y de lo justo. Los problemas acerca de la definición podrán tener, en el mayor de los casos, un papel subordinado.

Por tanto, supondré simplemente que cualquier libertad puede ser explicada con

referencia a tres cosas: los agentes que son libres, las restricciones o límites de los que están libres y aquellos que tienen libertad de hacer o no hacer. Las explicaciones completas de la libertad proporcionan la información pertinente acerca de estas tres cosas.[4] Muy a menudo ciertas cuestiones son claras a partir del contexto y no es necesaria una explicación completa. La descripción general de la libertad tiene, entonces, la siguiente forma: esta o aquella persona (o personas) está libre (o no está libre) de esta o aquella restricción (o conjunto de restricciones) para hacer (o no hacer) tal y cual cosa. Las asociaciones, al igual que las personas naturales, pueden ser libres o no, y las restricciones pueden ir desde deberes y prohibiciones establecidas por el derecho hasta influencias coercitivas que surgen de la opinión pública y de presiones sociales. La mayoría de las veces discutiré la libertad en relación con las restricciones constitucionales y jurídicas. En estos casos la libertad consiste en una determinada estructura de instituciones, un sistema de reglas públicas que definen derechos y deberes. Colocadas en este ámbito, las personas se encuentran en libertad de hacer algo cuando están libres de ciertas restricciones para hacerlo o no hacerlo y cuando su hacerlo o no, está protegido frente a la interferencia de otras personas. Si, por ejemplo, consideramos la libertad de conciencia definida por el derecho, entonces los individuos tienen esta libertad básica cuando están en libertad de promover sus intereses morales, filosóficos o religiosos, sin que existan restricciones legales que les exijan participar o no, en cualquier forma de prácticas religiosas o de otro tipo, y cuando los demás tienen un deber jurídico de no interferir. Una libertad básica está caracterizada mediante una estructura muy complicada de derechos y deberes. No sólo tiene que estar permitido que los individuos hagan algo o no lo hagan, sino que el gobierno y las demás personas tienen que tener el deber jurídico de no obstaculizar. No voy a exponer estos derechos y deberes en detalle, pero supondré que para nuestros propósitos entendemos su naturaleza suficientemente bien.

Haré aquí sólo unas breves aclaraciones. En primer lugar hay que tener presente que las libertades básicas habrán de ser evaluadas como un todo, como un sistema único. Normalmente, el valor de cada una de estas libertades depende de la especificación de las otras. En segundo lugar, supongo que en condiciones razonablemente favorables habrá siempre un modo tal de definir estas libertades que asegure simultáneamente las aplicaciones centrales de cada una, protegiendo los intereses más fundamentales. O, al menos, que esto sea posible en un tiempo previsible, siempre y cuando se observen fielmente los dos principios y las prioridades asociadas con ellos. Finalmente, dada tal especificación de las libertades básicas, se supone que en su mayor parte estará claro si una institución o una ley restringe realmente una libertad básica o meramente la regula. Por ejemplo, ciertas reglas de procedimiento son necesarias para regular una discusión.

Si no se aceptan procedimientos razonables para inquirir y debatir, la libertad de expresión pierde su valor. Por otra parte, una prohibición en contra de tener o sostener determinadas creencias religiosas, morales o políticas, es una restricción a la libertad y debe juzgársele como tal.[5] Por tanto, como delegados ante un congreso constituyente, o como miembros del legislativo, los participantes tienen que decidir cómo habrán de ser especificadas las diversas libertades de manera que produzcan el mejor sistema total de libertad. Tendrán que advertir la distinción entre regulación y restricción, aunque en muchos puntos tendrán que sopesar entre dos libertades básicas, por ejemplo, entre la libertad de expresión y el derecho a un juicio equitativo. El mejor sistema de libertades depende de la totalidad de limitaciones a que se le sujete.

Por tanto, si bien las libertades iguales para todos pueden restringirse, estos límites están sujetos a determinados criterios expresados por el significado de libertad igual y el orden lexicográfico de los dos principios de la justicia. A primera vista existen dos modos de violar el primer principio. La libertad es desigual, tanto cuando una clase de personas tiene mayor libertad que otra, como cuando la libertad es menos extensa de lo que debería ser. Ahora bien, todas las libertades ciudadanas tienen que ser idénticas para cada miembro de la sociedad. No obstante, algunas de las libertades equitativas pueden ser más extensas que otras, suponiendo que se puedan comparar sus extensiones. De manera más realista, si se supone que cada libertad puede ser medida al menos en su propia escala, entonces las diversas libertades podrían ampliarse o restringirse de acuerdo con la forma en que se afecten mutuamente. Una libertad básica cubierta por el primer principio sólo puede ser limitada en favor de la libertad misma, esto es, sólo para asegurar que la misma libertad, u otra libertad básica diferente, sea debidamente protegida, y para ajustar el sistema de libertades de la mejor manera. El ajuste del esquema total de la libertad depende únicamente de la definición y extensión de las libertades particulares. Por supuesto que este esquema habrá de ser evaluado desde el punto de vista del ciudadano común representativo. Desde el punto de vista del congreso constituyente o de la etapa legislativa (según se trate) hemos de reflexionar acerca de qué sistema preferiría racionalmente.

Un comentario final. En ocasiones se estimará como una de las restricciones definitorias de la libertad a la incapacidad de aprovecharse de los propios derechos u oportunidades como resultado de la pobreza y la ignorancia y, en general, de la carencia de medios. Sin embargo, mantendré que estas cosas afectan el valor de la libertad, el valor que tienen para los individuos los derechos definidos por el primer principio. Entendido así, y suponiendo que el sistema total de libertades básicas está configurado del modo que acabamos de explicar, podemos advertir que la estructura básica bipartita permite una reconciliación de la libertad y la igualdad. Así, la libertad y el valor de la libertad se

caracterizan como sigue: la libertad está representada mediante el sistema completo de las libertades de la igualdad ciudadana, mientras que el valor de la libertad para las personas y los grupos depende de su capacidad para promover sus fines dentro del marco definido por el sistema. La libertad en tanto libertad equitativa es la misma para todos; no se presenta la cuestión de compensar por tener menos. Sin embargo, el valor de la libertad no es el mismo para todos. Algunos tienen más autoridad y más riqueza, y por tanto más medios para alcanzar sus objetivos. No obstante, el menor valor de la libertad está compensado, ya que la capacidad que tienen los miembros menos afortunados de la sociedad para alcanzar sus objetivos sería aún menor si no aceptasen las desigualdades inexistentes en todos los casos en que se satisface el principio de diferencia. No obstante, compensar por el menor valor de la libertad no ha de confundirse con compensar una libertad desigual. Tomando conjuntamente los dos principios, la estructura básica habrá de configurarse de modo que maximice, para los menos aventajados, el valor que tiene el esquema total de libertad equitativa compartida por todos. Esto define el objetivo de la justicia social.

Estas observaciones acerca del concepto de libertad son desgraciadamente abstractas. A este nivel no tendría objeto clasificar sistemáticamente las diversas libertades. En su lugar, supondré que tenemos una idea lo bastante clara de las distinciones entre ellas, y que, mientras se vayan analizando diversos ejemplos, estas cuestiones se aclararán gradualmente. En las siguientes secciones discuto el primer principio de la justicia en conexión con la libertad de conciencia y la libertad de pensamiento, la libertad política y la libertad personal en tanto que protegidas por el Estado de Derecho. Estas aplicaciones brindan una oportunidad para clarificar el significado de las libertades iguales y para presentar ulteriores fundamentos para el primer principio. Más aún, cada ejemplo ilustra el uso de los criterios para limitar y ajustar las diversas libertades y de este modo ejemplifica el significado de la prioridad de la libertad. Es necesario, sin embargo, subrayar que el análisis de las libertades básicas no se ofrece como un criterio preciso que determine cuándo estamos justificados para restringir una libertad, sea básica o no. No hay manera de evitar algún apoyo por parte de nuestro sentido de la ponderación y de nuestro buen juicio. Como siempre, el objetivo es formular una concepción de la justicia que por más que se apoye en nuestras capacidades intuitivas, ayude a que converjan nuestros juicios meditados de justicia (§ 8). Las diversas reglas de prioridad han de promover este fin particularizando ciertos rasgos estructurales fundamentales de nuestro punto de vista moral.

33. Igual libertad de conciencia

En el capítulo anterior hice notar que uno de los rasgos atractivos de los principios de justicia es que garantizan una protección segura de las libertades equitativas. En las siguientes secciones deseo examinar con más detalle el argumento en favor del primer principio considerando los fundamentos para la libertad de conciencia.[6] Mientras que hasta ahora hemos supuesto que las partes representan líneas continuas de demandas y se preocupan por sus descendientes inmediatos, esta característica no ha sido subrayada. Tampoco he recalcado que las partes necesitan suponer que tienen intereses morales, religiosos o filosóficos, los cuales no pueden poner en peligro a menos que no haya otra alternativa. Podría decirse que consideran que tienen obligaciones morales o religiosas para cuyo cumplimiento tienen que mantenerse libres. Por supuesto, desde el punto de vista de la justicia como imparcialidad, estas obligaciones son autoimpuestas; no son vínculos establecidos mediante esta concepción de la justicia. La cuestión es, antes bien, que las personas en la posición original no han de verse a sí mismas como individuos particulares aislados. Por el contrario, suponen tener intereses que necesitan proteger lo mejor posible y que tienen vínculos con determinados miembros de la próxima generación, quienes harán también demandas parecidas. Una vez que las partes consideren estas cuestiones, la defensa de los principios de la justicia se verá muy fortalecida, tal como trataré de mostrarlo ahora.

La cuestión de la igual libertad de conciencia está resuelta. Es uno de los puntos específicos de nuestros juicios meditados acerca de la justicia. Pero, precisamente por este hecho, ilustra la naturaleza del argumento en favor del principio de libertad equitativa. El razonamiento en este caso puede ser generalizado para aplicarse a otras libertades, aunque no siempre con la misma fuerza. Volviendo, pues, a la libertad de conciencia, parece evidente que las partes tienen que escoger principios que aseguren la integridad de su libertad religiosa y moral. No saben, por supuesto, cuáles son sus convicciones religiosas o morales, o cuál es el contenido específico de sus obligaciones morales o religiosas tal y como las interpretan. De hecho, ni siquiera saben que se consideran a sí mismas portadoras de tales obligaciones. La posibilidad de que lo hagan basta para el argumento, aun cuando haré hincapié en este aspecto. Por lo demás, las partes no saben qué suerte correrán sus convicciones morales o religiosas en su sociedad, si, por ejemplo, serán mayoritarias o minoritarias. Todo lo que saben es que tienen obligaciones que interpretan de esta manera. La cuestión que habrán de decidir es qué principio deberán adoptar para regular las libertades de los ciudadanos en relación con sus intereses fundamentales religiosos, morales y filosóficos.

Ahora parece que la igualdad en la libertad de conciencia es el único principio que pueden reconocer las personas en la posición original. No pueden arriesgar su libertad permitiendo que la doctrina moral o religiosa dominante persiga o suprima otras cuando

lo desee. Aun garantizando (lo que es discutible) que lo más probable es que resulte que se pertenecerá a la mayoría (si es que existe una mayoría), arriesgarlo de esta manera mostraría que no toman sus convicciones morales o religiosas en serio, ni tienen en alta estima la libertad de examinar sus creencias. Por otra parte, las partes tampoco podrían aceptar el principio de utilidad. En este caso su libertad se vería sujeta al cálculo de los intereses sociales, autorizando su restricción si con eso se obtuviera un mayor balance neto de satisfacción. Por supuesto, como hemos visto, un utilitario puede tratar de argumentar, a partir de los hechos generales de la vida social, que cuando estos cálculos de ventajas se hacen correctamente, no justifican jamás tales limitaciones, al menos en condiciones de cultura razonablemente favorables. Pero incluso si las partes quedaran convencidas de esto, asimismo podrían garantizar su libertad directamente adoptando el principio de la igualdad de la libertad. Nada se gana no haciéndolo, y en la medida en que el resultado de los cálculos actuariales no es claro, es mucho lo que se puede perder. En verdad, si hacemos una interpretación realista del conocimiento general de que pueden disponer las partes (véase el final del § 26), se verán forzadas a rechazar el principio utilitarista. Estas consideraciones tienen aún mayor fuerza en vista de la complejidad y vaguedad que tales cálculos (si es que podemos describirlos así) tendrían al llevarlos a la práctica.

Más aún, es definitivo el acuerdo inicial sobre el principio de la igualdad de la libertad. Un individuo que reconoce las obligaciones morales y religiosas las considera absolutamente obligatorias en el sentido de que no puede hacer depender su cumplimiento de la medida en que aumenten los medios para promover sus otros intereses. Mayores beneficios económicos y sociales no son razón suficiente para aceptar una libertad menor que una libertad equitativa. Sólo parece posible aceptar una libertad desigual si existe una amenaza coactiva que es insensato resistir desde el punto de vista mismo de la libertad. Por ejemplo, la situación puede ser tal que se tolere la opinión religiosa o moral de una persona con tal de que no proteste, mientras que reclamar una libertad igual traería como consecuencia una mayor represión de la que se puede resistir. Sin embargo, desde la perspectiva de la posición original, no hay manera de averiguar el valor relativo de las diversas doctrinas y por tanto no surgen estas consideraciones. El velo de la ignorancia conduce a un acuerdo sobre el principio de la libertad equitativa; y la fuerza de las obligaciones religiosas y morales tal y como las interpreten los hombres parece exigir que los dos principios sean puestos en orden lexicográfico, al menos cuando se aplican a la libertad de conciencia.

En contra del principio de la libertad equitativa es posible decir que las sectas religiosas, por ejemplo, no pueden reconocer ningún principio que limite sus pretensiones, ya que si los deberes frente a las leyes divinas y religiosas son absolutos, no

es permisible, desde un punto de vista religioso, ningún entendimiento entre personas que no profesan la misma fe. Ciertamente, los hombres han actuado a menudo como si sostuvieran esta doctrina. Sin embargo, no es necesario argumentar en su contra. Basta aceptar que si hay algún principio sobre el que se pueda convenir, tiene que ser el de la libertad equitativa. Una persona puede ciertamente pensar que los demás deben reconocer las mismas creencias y los mismos primeros principios que ella, y que el no hacerlo los coloca en un grave error y los hace perder su salvación. Pero la comprensión de las obligaciones religiosas y de los primeros principios filosóficos y morales muestra que no podemos esperar que los demás acepten una libertad inferior. Mucho menos podemos pedirles que nos reconozcan como los intérpretes de sus deberes religiosos o de sus obligaciones morales.

Debemos percatarnos ahora de que estas razones a favor del primer principio reciben apoyo adicional una vez que se toma en cuenta la preocupación de las partes por la próxima generación. Puesto que tienen un deseo de obtener libertades similares para sus descendientes, y dado que estas libertades también están aseguradas mediante el principio de la libertad equitativa, no hay un conflicto de intereses entre las generaciones. Más aún, la siguiente generación podría objetar la elección de este principio sólo si las perspectivas ofrecidas por otra concepción, digamos la de la utilidad o la de la perfección, fuesen tan atractivas que las personas en la posición original no debieran haber considerado debidamente a sus descendientes al rechazarlas. Podemos expresar esto haciendo notar que si, por ejemplo, un padre declarase que él sí aceptaría el principio de la libertad equitativa, el hijo no podría objetar que al hacerlo él (el padre), estarían descuidando sus intereses (del hijo). Las ventajas de los otros principios no son tan grandes y de hecho parecen inciertas. El padre podría replicar que cuando la elección de principios afecta la libertad de otros, la decisión tiene, si es posible, que parecerles razonable y responsable una vez que crezcan. Aquellos que se preocupan de otros tienen que elegir por ellos a la luz de lo que querrán sin pensar en otras cosas que desearán cuando alcancen la madurez. Por tanto, siguiendo el análisis de los bienes primarios, las partes suponen que sus descendientes querrán tener protegida su libertad.

En este punto afrontamos el principio del paternalismo que ha de guiar las decisiones tomadas en nombre de otros (§ 39). Necesitamos escoger por otros teniendo una razón para creer que así escogerían ellos mismos si tuviesen uso de razón y pudiesen decidir racionalmente. Los patronos, tutores y benefactores han de actuar de esta manera, pero como ellos normalmente conocen la situación e intereses de sus pupilos y beneficiarios, pueden entonces hacer evaluaciones precisas de lo que quieren o de lo que querrán. Sin embargo, las personas en la posición original no saben más acerca de sus descendientes de lo que saben sobre sí mismas, y por tanto en este caso tienen que confiar también en la

teoría de los bienes primarios. Por eso el padre puede decir que sería irresponsable si no garantizase los derechos de sus descendientes adoptando el principio de la igualdad de la libertad. Desde la perspectiva de la posición original, tiene que suponer que reconocerán que lo hizo por su bien.

He tratado de mostrar, tomando la libertad de conciencia como ejemplo, de qué manera la justicia como imparcialidad proporciona fuertes argumentos en pro de la igualdad de la libertad. Creo que el mismo tipo de razonamiento se aplica en otros casos, aunque no siempre es tan convincente. No niego, sin embargo, que desde otros puntos de vista se puedan dar argumentos persuasivos en favor de la libertad. El principio de la utilidad, tal como lo entendía Mill, apoya a menudo la libertad. Mill define el concepto de valor con referencia a los intereses del hombre en tanto un ser que progresa. Con esta idea se refiere a los intereses y actividades que tendrían los hombres en condiciones que favorecieran la libertad de elección. Adopta, en efecto, un criterio decisorio para valorar: una actividad es mejor que otra si es preferida por aquellos que son capaces de ambas y que han experimentado cada una de ellas en condiciones de libertad.[7]

Aplicando este principio, Mill aduce esencialmente tres razones en pro de las instituciones libres. En primer lugar, son necesarias para desarrollar las facultades y poderes de los seres humanos, para producir naturalezas fuertes y vigorosas. A menos que las facultades de los seres humanos sean cultivadas intensamente y se activen sus naturalezas, no podrán practicar las valiosas actividades de que son capaces. En segundo lugar, las instituciones libres y las experiencias que permiten son necesarias, al menos en cierta medida, si es que las preferencias humanas entre actividades diferentes han de ser racionales e informadas. Los seres humanos no tienen otra manera de saber qué cosas pueden hacer y cuáles son las que brindan mayores recompensas. Así, si la prosecución del valor, calculado por los intereses progresivos de la humanidad, ha de ser racional, esto es, guiado por un conocimiento de las facultades humanas y de las preferencias correctamente formadas, ciertas libertades son indispensables. De otra manera se haría a ciegas el intento de la sociedad por seguir el principio de la utilidad. Probablemente la supresión de la libertad será siempre irracional. Incluso si se conocieran las facultades generales de la humanidad (lo que no es el caso), cada persona tendría, sin embargo, que encontrarse a sí misma, y para ello la libertad es un requisito previo. Por último, Mill cree que los seres humanos prefieren vivir con instituciones de libertad. La experiencia histórica muestra que los hombres desean ser libres dondequiera, que no se han resignado a la apatía y a la desesperación; y que aquellos que han sido libres no desean nunca abdicar de su libertad. Aun cuando los hombres pudieran quejarse de las cargas de la libertad y la cultura, tienen un deseo sobrepujante de determinar cómo habrán de vivir y de resolver sus propios asuntos. Por eso, según el criterio decisorio de Mill, las

instituciones libres tienen un valor por sí mismas como aspectos básicos de formas de vida preferidas racionalmente.[8]

Éstos son, ciertamente, argumentos poderosos y en todo caso pueden justificar en algunas circunstancias muchas, si no todas, las libertades equitativas. Aseguran claramente que en condiciones favorables un grado considerable de libertad es una condición previa de la búsqueda racional del valor. Sin embargo, incluso las afirmaciones de Mill, por más convincentes que sean, no parecen justificar una libertad equitativa para todos. De todos modos necesitamos algunos argumentos análogos a los supuestos utilitaristas. Tenemos que suponer una cierta semejanza entre los individuos, digamos su misma capacidad para las actividades e intereses de los hombres en tanto seres progresivos, y además, un principio de la disminución marginal del valor de los derechos fundamentales cuando son asignados a las personas. Sin estos supuestos el progreso de los fines humanos puede ser compatible con la opresión de algunas personas, o al menos con una libertad restringida. Siempre que una sociedad se proponga maximizar la suma del valor intrínseco o el balance neto de la satisfacción de intereses, es probable que advierta que la negación de la libertad para algunos está justificada por este fin particular. Las libertades de igual ciudadanía están en peligro cuando se fundan en principios teleológicos. El argumento en su favor descansa en cálculos precarios así como en premisas controvertidas e inciertas.

Más aún, nada se gana diciendo que todas las personas tienen el mismo valor intrínseco, a menos que esto sea simplemente un modo de usar los supuestos citados como si fueran parte del principio de utilidad. Esto significa que se aplica este principio como si tales supuestos fueran verdaderos. Hacerlo así tiene ciertamente el mérito de reconocer que tenemos más confianza en el principio de igualdad de la libertad que en la verdad de las premisas a partir de las cuales lo derivaría un utilitarista o un perfeccionista. La razón para tener esta confianza, según la tesis contractual, es que las libertades equitativas tienen un fundamento diferente. No son un medio para maximizar la suma del valor intrínseco o para obtener el mayor equilibrio neto de satisfacciones. No tiene cabida la noción de maximizar una suma de valor ajustando los derechos de los individuos. Por el contrario, estos derechos son asignados para satisfacer los principios de cooperación que reconocerían los ciudadanos al quedar debidamente representados como personas morales. La concepción definida por estos principios no es la de maximizar nada, excepto en el vacuo sentido de satisfacer al máximo las exigencias de la justicia, teniéndolo todo en cuenta.

34. La tolerancia y el interés común

La justicia como imparcialidad, tal y como acabamos de verlo, proporciona vigorosos argumentos a favor de una igual libertad de conciencia. Supondré que estos argumentos pueden ser generalizados apropiadamente para apoyar el principio de igualdad de la libertad. Por tanto, las partes tienen buenas razones para adoptarlo. Es obvio que estas consideraciones son importantes también para la defensa de la prioridad de la libertad. Desde la perspectiva del congreso constituyente estos argumentos conducen a la elección de un régimen que garantice la libertad moral, de pensamiento y de creencia y práctica religiosa. Aunque éstas puedan estar reguladas, como siempre, por el interés estatal en el orden y la seguridad públicos. El Estado no puede favorecer ninguna religión en particular, ni se pueden establecer castigos o pérdidas de derechos para quien se afilie o no a una determinada religión.

Se rechaza la noción de un Estado confesional. En su lugar, las asociaciones particulares pueden organizarse libremente tal y como lo deseen sus miembros, pudiendo tener su propia vida y disciplina interna sujetas a la restricción de que sus miembros tengan una libertad efectiva para decidir si continúan o no su afiliación. El Derecho protege el derecho de asilo en el sentido de que no se reconoce la apostasía como delito y mucho menos se penaliza como delito, como tampoco la carencia de religión. De esta manera el Estado mantiene la libertad religiosa y moral.

Todo el mundo está de acuerdo en que la libertad de conciencia esté limitada por el interés común en el orden y la seguridad públicos. Esta limitación es fácilmente derivable del punto de vista contractual. Ante todo, la aceptación de esta limitación no implica que los intereses públicos sean superiores, en ningún sentido, a los intereses morales y religiosos; así como tampoco exige que el gobierno contemple los asuntos religiosos como algo indiferente o que se arrogue el derecho de suprimir creencias filosóficas cuando entren en conflicto con los asuntos de Estado. El gobierno no tiene autoridad para declarar a las asociaciones como legítimas o ilegítimas, del mismo modo que no la tiene en relación con el arte y con la ciencia. Estas cuestiones simplemente no están dentro de su competencia tal y como aparece definida en una constitución justa. Por el contrario, dados los principios de la justicia, el Estado tiene que ser entendido como una asociación compuesta de ciudadanos iguales. El Estado no se ocupa de doctrinas filosóficas y religiosas, sino que regula la búsqueda que hacen los individuos de sus intereses morales y espirituales conforme a principios con los que ellos mismos estarían de acuerdo en una situación inicial de igualdad. Al ejercer sus poderes de esta manera, el gobierno actúa como representante de los ciudadanos y satisface las demandas de su concepción pública de la justicia. Por tanto, se rechaza también la noción del Estado laico omnicompetente, ya que de los principios de la justicia se deriva que el gobierno no tiene ni el derecho ni el deber de hacer, en materia de moral y religión, lo que él o una mayoría

(o quienquiera) desee hacer. Su deber se limita a garantizar las condiciones de igualdad de la libertad religiosa y moral.

Aceptado todo esto, parece evidente que al limitar la libertad en nombre del interés común en el orden y la seguridad públicas, el gobierno actúa conforme a un principio que sería escogido en la posición original, dado que en esta posición cada quien reconoce que la violación de estas condiciones es un peligro para la libertad de todos. Ésta es la consecuencia una vez que se entiende que el mantenimiento del orden público es condición necesaria para que cada cual alcance sus fines, sean los que fueren (con tal que estén dentro de ciertos límites), y cumpla sus obligaciones morales y religiosas tal como las interpreta. Restringir la libertad de conciencia en los márgenes, con frecuencia inexactos, del interés estatal en el orden público es un límite derivado del principio del interés común, esto es, el interés del ciudadano igual representativo. El derecho del gobierno a mantener el orden y la seguridad pública es un derecho que el gobierno ha de tener si ha de cumplir con su deber de asegurar imparcialmente las condiciones para que todos logren sus propios intereses sujetándose a las obligaciones correspondientes.

Es más, la libertad de conciencia ha de limitarse sólo cuando sea razonable esperar que el no hacerlo perjudicará al orden público que el gobierno debe mantener. Esta expectativa deberá fundarse en pruebas y razonamientos aceptables para todos. Tiene que apoyarse en observaciones ordinarias y en modos de pensamiento (incluyendo los métodos de investigación científica racional cuando no sean discutibles) reconocidos generalmente. Ahora bien, esta confianza en lo que puede ser establecido y conocido por todos está fundada en los principios de la justicia. No implica ninguna doctrina metafísica ni ninguna teoría del conocimiento en particular, ya que este criterio apela a lo que todos pueden aceptar. Representa un acuerdo para limitar la libertad sólo a condición de que haya una referencia a un conocimiento y entendimiento común del mundo. Al adoptar esta pauta no se infringe la libertad equitativa de nadie. Por otra parte, una desviación de los modos generalmente reconocidos de razonamiento supondría conceder un lugar privilegiado a las opiniones de algunos frente a las de otros, y un principio que permitiera esto no sería aceptado de común acuerdo en la posición original. Lo que es más, tampoco queda implicada ninguna teoría filosófica en particular al sostener que las consecuencias para la seguridad del orden público no deberían ser meramente posibles o, en algunos casos, incluso probables, sino razonablemente ciertas e inminentes. Esta exigencia expresa más bien el alto rango que tiene que asignarse a la libertad de conciencia y de pensamiento.

Podemos señalar aquí una analogía con el método para hacer comparaciones interpersonales de bienestar. Éstas se fundamentan en el índice de bienes primarios que se puede esperar razonablemente (§ 15), siendo los bienes primarios aquellos que se

supone que todos desean. Esta base comparativa es aquella en la cual las partes pueden convenir teniendo como propósito la justicia social. No se requieren estimaciones sutiles de la capacidad de los hombres para la felicidad, mucho menos del valor relativo de sus planes de vida. No necesitamos cuestionar el sentido de estas nociones; para diseñar instituciones justas son inapropiadas. Igualmente las partes convienen en criterios públicamente reconocidos para determinar lo que cuenta como prueba de que su búsqueda de la libertad igual es de algún modo injuriosa para el interés común en el orden público y en la libertad de los demás. Estos principios de prueba se adoptan con propósitos de justicia; no se pretende que se apliquen a todas las cuestiones de significado y de veracidad. En la medida en que sean válidas para la filosofía y la ciencia es asunto aparte.

El rasgo característico de estos argumentos en pro de la libertad de conciencia es que están basados únicamente en una concepción de la justicia. La tolerancia no se deriva de necesidades prácticas o de razones de Estado. La libertad religiosa y moral se deriva del principio de igualdad de la libertad; y suponiendo la prioridad de este principio, el único fundamento para negar las libertades equitativas es evitar una injusticia aún mayor, una pérdida aún mayor de libertad. Más aún, el argumento no se apoya en ninguna doctrina metafísica o filosófica especial. No presupone que todas las verdades puedan establecerse por medio del pensamiento reconocido por el sentido común; ni tampoco sostiene que todo sea, en algún sentido definible, una construcción lógica a partir de lo que puede observarse o probarse mediante la investigación científica racional. De hecho apela al sentido común, a modos de razonamiento generalmente compartidos y a simples hechos accesibles a todos, estando construido de manera que evite estos supuestos más amplios. Por otra parte, esta defensa de la libertad tampoco conduce al escepticismo en filosofía o a la indiferencia en la religión. Quizá puedan darse argumentos en favor de la libertad de conciencia que tengan una o más de estas doctrinas como premisa. No hay razón para sorprenderse de esto, ya que diferentes argumentos pueden tener la misma conclusión. Sin embargo, no necesitamos continuar con esto. La defensa de la libertad es al menos tan fuerte como el más fuerte de sus argumentos; es mejor olvidarse de los débiles y falaces. Aquellos que condenarían la libertad de conciencia no pueden justificar su conducta condenando el escepticismo filosófico y la indiferencia religiosa, ni tampoco apelando a los intereses sociales en los asuntos de Estado. La limitación de la libertad se justifica sólo cuando es necesaria para la libertad misma, para prevenir una invasión de la libertad que sería aún peor.

Los miembros del congreso constituyente tienen entonces que escoger una constitución que garantice una igual libertad de conciencia sólo regulada por las formas de argumentación generalmente aceptadas y sólo limitada cuando tales argumentos

establezcan una interferencia razonablemente cierta con lo esencial del orden público. La libertad está gobernada por las condiciones necesarias para la propia libertad. Así, en virtud únicamente de este principio elemental, resultan erróneos muchos fundamentos de intolerancia aceptados en épocas pasadas. Santo Tomás de Aquino, por ejemplo, justificó la pena de muerte para los herejes basándose en que era mucho más grave corromper la fe, que es la vida del alma, que falsificar monedas que mantienen la vida. Por tanto, si es justo condenar a muerte a los falsificadores y a otros criminales, *a fortiori* hay que tratar igualmente a los herejes.[9] Sin embargo, las premisas en que se basa Santo Tomás no pueden quedar establecidas mediante modos de razonamiento reconocidos comúnmente. Es cuestión de dogma que la fe es la vida del alma y que la eliminación de la herejía, esto es, la desviación de la autoridad eclesiástica, sea necesaria para la salvación de las almas.

De igual manera, a menudo las razones ofrecidas para una tolerancia limitada van en contra de este principio. Así, Rousseau creyó que al pueblo le sería imposible vivir en paz con aquellos a quienes consideraba condenados, ya que amarlos sería odiar a Dios que los había castigado. Pensó que aquellos que consideraban a otros como condenados tenían que atormentarlos o bien convertirlos, y por lo tanto no se puede confiar en que las sectas preservarán la paz civil. Rousseau no toleraría entonces aquellas religiones que dicen que fuera de la Iglesia no hay salvación.[10] No obstante, la experiencia muestra que las consecuencias de esta creencia dogmática vista por Rousseau no se dan en realidad. Un argumento psicológico *a priori,* aun siendo factible, no basta para abandonar el principio de la tolerancia, pues la justicia mantiene que la violación del orden público y de la propia libertad tiene que quedar establecida por la experiencia común. Existe, sin embargo, una diferencia importante entre Rousseau y Locke, quienes defienden una tolerancia limitada, y Santo Tomás y los reformadores protestantes que no la admitían. [11] Locke y Rousseau limitaban la libertad basándose en lo que suponían eran consecuencias claras y evidentes para el orden público. Si no había por qué tolerar a los católicos y a los ateos era porque parecía evidente que no se podía confiar en que tales personas observaran las reglas de la sociedad civil. Probablemente una mejor experiencia histórica y un conocimiento de las posibilidades más amplias de la vida política los hubiera convencido de que estaban equivocados, o, al menos, de que sus afirmaciones eran verdaderas sólo en circunstancias especiales. Sin embargo, en Santo Tomás y en los reformadores protestantes los fundamentos de la intolerancia eran en sí mismos cuestión de fe, y esta diferencia es más fundamental que los límites puestos a la tolerancia, ya que cuando se justifica la negación de la libertad apelando al orden público tal y como lo prueba el sentido común, siempre será posible alegar que los límites se establecieron incorrectamente, que la experiencia no justifica de hecho la restricción. En cambio, si la

supresión de la libertad está basada en principios teológicos o en cuestiones de fe, no es posible razonar. Un punto de vista reconoce la prioridad de los principios que serían escogidos en la posición original, mientras que el otro no.

35. La tolerancia de los intolerantes

Vamos a considerar ahora si la justicia requiere la tolerancia del intolerante y, si es así, en qué condiciones. Hay una variedad de situaciones en las que surge este problema. Algunos grupos políticos en Estados democráticos sostienen doctrinas que llevan a suprimir las libertades constitucionales cuando tienen poder para ello; de nuevo nos encontramos aquí con aquellos que rechazan la libertad intelectual pero que no obstante ocupan ciertas posiciones en la universidad. Puede parecer que la tolerancia en estos casos es incongruente con los principios de la justicia o que, en todo caso, no los requiere. Discutiremos este problema en conexión con la tolerancia religiosa. Con las variaciones adecuadas, este argumento puede extenderse a otras esferas.

Hay que distinguir en primer lugar distintos problemas: primero está la cuestión de si una secta intolerante tiene algún derecho a quejarse, en caso de que no sea tolerada; en segundo lugar, en qué condiciones las sectas tolerantes tienen un derecho a no tolerar a aquellos que son intolerantes; y por último, cuando tienen el derecho a no tolerarlos, para qué fines han de ejercer este derecho. Comenzando con el primer problema, parece que una secta intolerante no tiene derecho a quejarse cuando se le niega una libertad igual. Esto se deduce, al menos, si se acepta que nadie tiene derecho a objetar la conducta de los demás si ésta se halla acorde con los principios que se emplearían en circunstancias similares para justificar las propias acciones respecto a los demás. El derecho de una persona a quejarse está limitado a las violaciones de principios que ella misma reconoce. Una queja es una protesta dirigida de buena fe a otro. Proclama la violación de un principio que ambos individuos aceptan. Ahora bien, un intolerante dirá que actúa de buena fe y que no pide nada para sí mismo que niegue a los demás. Su punto de vista, vamos a suponer, es que actúa sobre la base de que Dios ha de ser obedecido y aceptada por todos la verdad. Este principio es perfectamente general y, conforme a él, no hace una excepción en su propio caso, ya que está siguiendo el principio correcto que otros rechazan.

La réplica a esto es que, desde el punto de vista de la posición original no puede reconocerse ninguna interpretación particular de la verdad religiosa que obligue a los ciudadanos en general; como tampoco puede acordarse que haya una autoridad con derecho a resolver problemas de doctrina teológica. Cada persona debe reclamar un

derecho igual a decidir sus obligaciones religiosas. No puede transferir este derecho a otra persona o autoridad institucional. De hecho, un hombre ejerce su libertad al decidir si acepta a otro como una autoridad, aun cuando considere que esa autoridad es infalible, ya que al hacerlo así no desiste de su libertad de conciencia como asunto de derecho constitucional. Esta libertad asegurada por la justicia es imprescriptible: una persona es siempre libre de cambiar su fe y este derecho no depende de que haya ejercido sus poderes de elección de un modo regular o inteligente. Podemos observar que la idea de que los hombres tengan una libertad de conciencia igual concuerda con la idea de que todos los hombres deberían obedecer a Dios y aceptar la verdad. El problema de la libertad es el de elegir un principio mediante el cual las demandas que los hombres se hacen unos a otros en nombre de su religión sean reguladas. De que supongamos que la voluntad de Dios ha de obedecerse y que la verdad ha de ser reconocida no se deriva un principio de adjudicación. Del hecho de que la voluntad de Dios ha de ser obedecida, no se sigue el que ninguna persona o institución tenga autoridad para interferir en la interpretación de otra persona respecto a sus obligaciones religiosas. Este principio religioso no justifica que alguien exija una mayor libertad para sí mismo en la política o en el derecho. Los únicos principios que autorizan demandas sobre las instituciones, son los elegidos en la posición original.

Vamos a suponer, pues, que una secta intolerante no tiene derecho a quejarse de la intolerancia. Todavía no podemos decir que las sectas tolerantes tengan el derecho a suprimirla, ya que otros pueden tener el derecho a quejarse. Pueden tener este derecho no como el derecho a quejarse en defensa de la intolerancia, sino simplemente como un derecho a poner objeciones cuando se viola un principio de justicia, pues la justicia se infringe cuando se niega una libertad igual, sin razón suficiente. El problema, por tanto, es si ser intolerante con otro es base suficiente para limitar la libertad de alguien. Para simplificar las cosas, supongamos que las sectas tolerantes tienen el derecho de no tolerar a los intolerantes al menos en una circunstancia, principalmente, cuando ellos sinceramente y con razón creen que la intolerancia es necesaria para su propia seguridad. Este derecho se deriva directamente de que, según se define en la posición original, todos estarían de acuerdo acerca del derecho a la propia conservación. La justicia no requiere que los hombres permanezcan ociosos mientras otros destruyen las bases de su existencia, ya que nunca sería beneficioso para los hombres, desde un punto de vista general, eliminar el derecho a la propia conservación. El único problema, entonces, es si el tolerante tiene derecho a frenar al intolerante cuando no existe peligro inminente para las libertades de los demás.

Supongamos que de un modo u otro, una secta intolerante aparece en una sociedad bien ordenada aceptando los dos principios de justicia. ¿Cómo actuarán los ciudadanos

de esta sociedad a la vista de ello? Ciertamente, no deberían suprimirla sólo porque los miembros de la secta intolerante no puedan quejarse mientras que ellos sí. Antes bien, desde el momento en que existe una constitución justa, todos los ciudadanos tienen un deber natural de justicia de apoyarla. No se nos releva de este deber aun cuando otros estén dispuestos a actuar injustamente. Sin embargo, se requiere una condición más exigente: pueden existir algunos riesgos considerables para nuestros intereses legítimos. Así los ciudadanos justos deberían hacer lo posible para proteger la constitución con todas sus libertades iguales, en tanto la libertad en sí misma y su propia libertad no estén en peligro. Pueden obligar a los intolerantes a respetar la libertad de los demás, ya que toda persona debe respetar los derechos establecidos por los principios que reconocerían en la posición original. Pero, cuando la constitución en sí misma es segura, no hay razón para negar la libertad a los intolerantes.

El problema de tolerar al intolerante está directamente unido al de la estabilidad de una sociedad bien ordenada, regulada por los dos principios. Podemos verlo del modo siguiente: es desde la posición de igual ciudadanía como las personas se agrupan en las diferentes asociaciones religiosas, y desde donde han de mantener sus discusiones con las demás. Los ciudadanos de una sociedad libre no pensarían unos de otros que son incapaces de un sentido de la justicia a menos que sea necesario por el bien de la libertad en sí misma. Si una secta intolerante aparece en una sociedad bien ordenada, los demás tendrán en mente la estabilidad inherente a sus instituciones. La libertad de los intolerantes puede persuadirles a una creencia en la libertad. Esta persuasión se basa en el principio psicológico de que aquellos cuyas libertades son protegidas y que se benefician por tanto de una constitución justa, siendo iguales otras cosas, le darán su lealtad poco después (§ 72). Así, incluso si una secta intolerante aparece, suponiendo que no tenga tanta fuerza inicial que pueda imponer su voluntad directamente, o no crezca tan rápidamente que el principio psicológico no tenga tiempo de actuar, tenderá a perder su intolerancia y a aceptar la libertad de conciencia. Ésta es la consecuencia de la estabilidad de las instituciones justas, ya que la estabilidad significa que, cuando hay cierta tendencia a la injusticia, otras fuerzas aparecen y entran en juego para conservar la justicia de toda la organización. Desde luego, la secta intolerante puede ser tan fuerte al principio o puede crecer con tal rapidez que las fuerzas que trabajan en favor de la estabilidad no puedan transformarla. Esta situación presenta un dilema práctico que la filosofía por sí sola no puede resolver. El que la libertad del intolerante sea limitada para conservar la libertad con una constitución justa depende de las circunstancias. A la teoría de la justicia le concierne únicamente una constitución justa, el fin de la acción política en cuanto a qué decisiones prácticas se han de tomar. En la busca de este fin, no debe olvidarse la consistencia natural de las instituciones libres, ni tampoco debe suponerse que las

tendencias a salir de ellas o a olvidarlas son desenfrenadas y se imponen siempre. Conociendo la estabilidad inherente a una constitución justa, los miembros de una sociedad bien ordenada creen que únicamente ha de limitarse la libertad del intolerante en casos especiales, cuando se hace necesario para conservar la igual libertad misma.

La conclusión, por tanto, es que mientras una secta intolerante no tiene derecho a quejarse de la intolerancia, su libertad únicamente puede ser restringida cuando el tolerante, sinceramente y con razón, cree que su propia seguridad y la de las instituciones de libertad están en peligro. El tolerante habría de limitar al intolerante sólo en este caso. El principio fundamental es establecer una constitución justa con las libertades de igual ciudadanía. Lo justo debe guiarse por los principios de la justicia, y no por el hecho de que el injusto no puede quejarse. Finalmente debe tenerse en cuenta que, aun cuando la libertad del intolerante se limite para salvaguardar una constitución justa, esto no se hace en nombre de una libertad total. Las libertades de unos no se restringen simplemente para hacer posible una mayor libertad para otros. La justicia prohíbe esta clase de razonamientos en conexión con la libertad, del mismo modo que lo hace a la vista de la suma de ventajas. Es sólo la libertad del intolerante la que hay que limitar, y esto se hace en favor de una libertad justa con una justa constitución, cuyos principios reconocerían los mismos intolerantes en la posición original.

El argumento en esta sección y en las anteriores sugiere que la adopción del principio de igual libertad puede ser considerada como un caso límite. Aunque sus diferencias sean profundas y nadie sepa cómo reconciliarlas mediante la razón, los hombres pueden, desde el punto de vista de la posición original, ponerse de acuerdo en este principio, si es que logran ponerse de acuerdo en algo. Esta idea, que nace históricamente con la tolerancia religiosa, puede ser extendida a otros supuestos. Así podemos suponer que las personas, en la posición original, saben que tienen convicciones morales a pesar de que, a causa del velo de la ignorancia, no sepan cuáles sean esas convicciones. Comprenden que los principios que reconocen han de anular estas creencias cuando surja un conflicto; pero, por otro lado, no necesitan revisar sus opiniones ni rechazarlas cuando estos principios no las sostienen. De este modo, los principios de justicia pueden resolver el problema entre virtudes opuestas, al igual que regulan las polémicas entre religiones rivales. En el marco que la justicia establece, concepciones morales con principios diferentes, o concepciones que representan un equilibrio diferente de los mismos principios, pueden ser adoptadas por diferentes partes de la sociedad. Lo que es esencial es que, cuando las personas con diferentes convicciones hagan exigencias conflictivas a la estructura básica como asunto de origen político, juzguen estas reclamaciones mediante los principios de justicia. Los principios que fueron elegidos en la posición original son la base de la moral política. No sólo especifican los términos de la cooperación entre las

personas, sino que definen un pacto de reconciliación entre las diversas religiones, creencias morales y formas de culturas a las que pertenecen. Si esta concepción de la justicia parece en gran parte negativa, veremos que tiene otro aspecto más positivo.

36. La justicia política y la constitución

Vamos a considerar ahora la justicia política, es decir, la justicia de la constitución, y a bosquejar el significado de la libertad igual en esta parte de la estructura básica. La justicia política tiene dos aspectos, que se derivan del hecho de que una constitución justa es un caso de justicia procesal imperfecta. En primer lugar, la constitución ha de ser un procedimiento justo, que satisfaga los requerimientos de libertad igual; y en segundo lugar, ha de ser estructurada de manera que todos los acuerdos factibles se conviertan en sistemas de legislación justos y eficaces. La justicia de la constitución ha de ser fijada desde dos perspectivas, a la luz de lo que las circunstancias permitan, estableciendo estas delimitaciones desde el punto de vista de la convención constitucional.

Al principio de libertad igual, cuando se aplica al proceso político definido por la constitución, lo llamaré "principio de (igual) participación". Este principio exige que todos los ciudadanos tengan un mismo derecho a tomar parte y a determinar el resultado del proceso constitucional que establecen las leyes que ellos han de obedecer. La justicia como imparcialidad comienza con la idea de que, si los principios generales son necesarios y ventajosos para todos, han de ser elaborados desde el punto de vista de una situación inicial de igualdad bien definida, donde cada persona está justamente representada. El principio de participación traslada esta noción de la posición original a la constitución como sistema supremo de normas sociales para elaborar normas. Si el Estado ha de ejercer una autoridad final coercitiva sobre un territorio determinado, y si de este modo influye en los proyectos vitales de los hombres de un modo permanente, entonces el proceso constitucional ha de proteger esta representación de la posición original hasta el punto que sea practicable.

Por el momento, creo que una democracia constitucional puede ser disputada de manera que satisfaga el principio de participación. Pero necesitamos conocer más exactamente lo que requiere este principio en circunstancias favorables, y también cuando se lleva al límite. Estas exigencias son, desde luego, conocidas, incluyendo lo que Constant llamó la libertad de los antiguos en contraste con la libertad de los modernos. No obstante, es importante ver cómo estas libertades entran en el principio de participación. Examino más adelante los ajustes que es necesario hacer a las condiciones presentes y el razonamiento que guía estos términos.

Podemos comenzar recordando ciertos elementos del régimen constitucional. En primer lugar, la autoridad que determina los sistemas sociales básicos reside en un cuerpo representativo escogido para un periodo limitado y responsable ante el electorado. Este cuerpo representativo tiene más que una capacidad puramente consultiva. Es una legislatura con poder para hacer leyes y no simplemente un foro de delegados de los diferentes sectores de la sociedad ante quienes el ejecutivo explica sus acciones y sondea el estado de la opinión pública. Tampoco son partidos políticos, ni aun meros grupos interesados en solicitar favores del gobierno para su propio beneficio; sino que si pretenden obtener ayuda suficiente para lograr una candidatura, deben ofrecer alguna concepción del bien público. La constitución puede, por supuesto, limitar la legislatura en numerosos aspectos; y las normas constitucionales definen sus acciones como un cuerpo parlamentario. Pero llegado el momento una clara mayoría del electorado es capaz de conseguir sus propósitos, si es necesario, mediante enmiendas constitucionales.

Todos los adultos responsables, con ciertas excepciones generalmente reconocidas, tienen derecho a tomar parte en los asuntos políticos, y el precepto de elector por voto es respetado en lo posible. Las elecciones son justas, libres y regularmente convocadas. Muestras esporádicas e imprevistas de la opinión pública mediante votación u otras formas o, en ciertos casos, como convenga a aquellos que ocupan puestos de poder, no bastan para un régimen representativo. Hay firmes protecciones constitucionales para ciertas libertades, especialmente para la libertad de opinión y de reunión y para la libertad de formar asociaciones políticas. Está reconocido el principio de oposición; la colisión de creencias políticas, y las de los intereses y actitudes que influyen sobre ellos, son aceptadas como condición normal de la vida humana. La falta de unanimidad es parte de las circunstancias de la justicia, ya que el desacuerdo existe incluso entre hombres honrados, que desean seguir los mismos principios políticos. Sin la concepción de oposición leal y una adhesión a las normas constitucionales que la definen y la protegen, la política de la democracia no puede ser adecuadamente dirigida ni tener una larga existencia.

Tres puntos que conciernen a una libertad justa definida por el principio de participación necesitan un breve examen: su significado, su alcance y las medidas que aumentan su valor. Comenzando por el primer problema, el del significado, el precepto de elector por voto implica, cuando se entiende estrictamente, que cada voto tiene aproximadamente el mismo valor para determinar el resultado de las elecciones. Y esto, a su vez, exige, suponiendo que cada miembro pertenece a un distrito electoral territorial, que los miembros de la legislatura (con un voto cada uno) representan el mismo número de electores. También supongo que el precepto necesita que sean creados distritos

legislativos con la ayuda de ciertas reglas generales, concretadas de antemano por la constitución y aplicadas en lo posible por un procedimiento imparcial. Estas defensas son necesarias para prevenir tergiversaciones, ya que el valor del voto puede verse afectado por acciones engañosas y por distritos de tamaño desproporcionado. Las reglas y los procedimientos necesarios han de adoptarse desde el punto de vista del tratamiento constitucional, en el que nadie consideró perjudicial la designación de los distritos electorales. Los grupos políticos no pueden fijar los límites para su propia ventaja a la luz de las estadísticas de los votos; los distritos se definen mediante criterios acordados en ausencia de esta clase de información. Desde luego, puede ser necesario introducir ciertos elementos casuales, ya que el criterio para establecer los distritos electorales es sin duda arbitrario. Acaso no haya otro medio justo de considerar estas contingencias.[12]

El principio de participación también sostiene que todos los ciudadanos han de tener un acceso igual, al menos en el sentido formal de la palabra, al poder público. Cada uno puede elegir el grupo político en el que quiere participar, el presentarse o no a las elecciones y el ocupar puestos de autoridad. Sin embargo, ha de tener ciertas aptitudes para ello, tales como la edad, la residencia, etc. Pero estas aptitudes han de estar razonablemente relacionadas con las tareas de gobierno; supónese que estas restricciones son en favor del interés común, y no discriminan injustamente a las personas y a los grupos, en el sentido de que recaen sobre todos durante el curso normal de la vida.

El segundo punto que concierne a la libertad política justa, es su alcance. ¿Cuán extensamente han de definirse estas libertades? En principio, no está claro lo que significa aquí alcance. Cada una de las libertades políticas puede ser más o menos ampliamente definida. De un modo quizá arbitrario pero nunca de acuerdo con la tradición, creo que la alteración fundamental en el alcance de la libertad política descansa en el grado de mayoría que alcanza la constitución. La definición de las otras libertades creo que está más o menos fijada. Así la libertad política más extensa queda establecida por una constitución que usa el procedimiento de la llamada regla de mayorías (procedimiento por el que una minoría no puede imponerse a la mayoría) para todas las decisiones políticas importantes no sujetas a ningún límite constitucional. Cuando la constitución limita el alcance y la autoridad de la mayoría, bien exigiendo mayorías más amplias para ciertos tipos de medidas, o bien mediante un estatuto de libertades públicas que restrinja los poderes del legislador, la libertad política es menos extensa. Los lemas tradicionales del constitucionalismo: sistema bicameral; separación de poderes, junto a revisiones y equilibrios; un estatuto de libertades públicas sometido a examen judicial, limitan el alcance del principio de participación. Creo, sin embargo, que estos acuerdos son congruentes con la libertad política igual, mientras que restricciones similares se apliquen a todos, y las imposiciones introducidas recaigan del mismo modo sobre todos

los sectores de la sociedad. Y esto parece probable si se mantiene el valor justo de la libertad política. El problema principal entonces, es el de qué extensión ha de tener una participación justa. Este problema lo dejaré para el próximo capítulo.

Volviendo ahora al valor de la libertad política, la constitución debe dar los pasos necesarios para aumentar el valor de los derechos de participación para todos los miembros de la sociedad. Debe subrayar una justa oportunidad de formar parte e influir sobre el proceso político. La distinción es análoga a la que se hizo antes (§ 12): lo ideal sería que los similarmente dotados y con los mismos móviles tuvieran casi la misma oportunidad para ocupar posiciones de autoridad política independientemente de su clase económica y social. Pero ¿cómo ha de asegurarse el valor de estas libertades?

Podemos dar por sentado que un régimen democrático presupone la libertad de opinión y reunión, y la libertad de pensamiento y de conciencia. Estas instituciones no son solamente exigidas por el primer principio de justicia, sino, como alegó Mill, son necesarias si los sucesos políticos han de ser encauzados de un modo racional. Mientras que la racionalidad no está garantizada mediante estos acuerdos, en su ausencia, la política más razonable está sujeta a ser influida y alterada por intereses especiales. Si el foro público ha de ser libre y abierto a todos y en sesión continua, todos deberían ser capaces de acceder a él. Todos los ciudadanos deberían tener la posibilidad de ser informados acerca de los sucesos políticos. Deberían estar en una posición desde la que distingan qué proyectos afectarán su bienestar y qué programas políticos llevarán a cabo su concepción del bien público. Incluso deberían tener una oportunidad justa de añadir otras propuestas al orden del día de la discusión política.[13] Las libertades protegidas por el principio de participación pierden mucho de su valor cuando aquellos que tienen mayores recursos privados pueden usar sus ventajas para controlar el curso del debate público. Aunque, con el tiempo estas desigualdades incapacitarán a los mejor situados a ejercer una gran influencia sobre el desarrollo de la legislación, en el momento adecuado adquirirán mayor valor al resolver las cuestiones sociales, al menos en relación con aquellos aspectos en que normalmente concuerdan, es decir, lo que sostiene sus circunstancias especialmente favorecidas.

Han de darse, por tanto, pasos compensadores para conservar el valor justo de todas las libertades políticas. Pueden usarse diferentes sistemas; por ejemplo, en una sociedad que permite la propiedad privada de los medios de producción, la propiedad y la riqueza han de mantenerse ampliamente distribuidas, y el gobierno actuará desde una base estable para alentar los debates públicos libres. Además los partidos políticos han de ser independientes de los intereses económicos privados, asignándoles ingresos suficientes para tomar parte en el esquema constitucional. (Sus subvenciones, por ejemplo, pueden basarse en alguna norma sobre el número de votos conseguidos en las pasadas

elecciones.) Lo importante es que los partidos políticos sean autónomos respecto a las demandas privadas, es decir, a las demandas no expresadas en el foro público y discutidas abiertamente con referencia a una concepción del bien público. Si la sociedad no eroga los costos de organización, y los fondos que los partidos políticos necesitan han de ser requeridos de los intereses económicos y sociales más aventajados, las solicitudes de estos grupos recibirán una atención excesiva, y, cuando esto ocurre, los miembros menos favorecidos de la sociedad, que no pueden ejercer su justo ámbito de influencias a causa de su falta de medios, caen en la apatía y el resentimiento.

Históricamente, uno de los defectos principales del gobierno constitucional ha sido que no ha sabido proteger el justo valor de la libertad política. No se han dado los pasos correctivos necesarios ya que nunca se les ha considerado seriamente. Las diferencias en la distribución de propiedad y riqueza que exceden lo que es compatible con la igualdad política han sido generalmente toleradas por el sistema legal. Los recursos públicos no se han empleado para mantener las instituciones necesarias que aseguren el valor de la libertad política. Especialmente la falta reside en el hecho de que el proceso político democrático es, en el mejor de los casos, una rivalidad regulada. Ni siquiera teóricamente alcanza las propiedades deseables, según la teoría de precios, para caracterizar a un mercado verdaderamente competitivo. Además, los efectos de las injusticias en el sistema político son mucho más graves y duraderos que las imperfecciones de mercado. El poder político se acumula rápidamente y se vuelve injusto; y usando el aparato coercitivo del Estado y su ley, aquellos que obtienen ventajas se aseguran una posición favorable. Así las desigualdades en el sistema socioeconómico, pueden minar cualquier igualdad política que hubiese existido en condiciones históricas más favorables. El sufragio universal da un contrapeso insuficiente, ya que cuando los partidos y las elecciones están financiados no por fondos públicos sino por contribuciones privadas, el foro político es tan influido por los deseos de los intereses dominantes que las medidas básicas necesarias para establecer una norma constitucional justa rara vez son debidamente presentadas. Estos problemas, sin embargo, pertenecen a la sociología política.[14] Los menciono aquí como un modo de mostrar que nuestra discusión es parte de la teoría de la justicia, y no debe ser confundida con una teoría del sistema político. Estamos en camino de descubrir un acuerdo ideal, cuya comparación define los términos en los que se han de juzgar las instituciones actuales y que indican lo que debe mantenerse para justificar unas desviaciones.

Resumiendo lo expuesto acerca del principio de participación podemos decir que una constitución justa establece una forma de competencia leal por el poder y la autoridad política. Al presentar las concepciones de bien público y los programas políticos creados para promover fines sociales, los grupos rivales buscan la aprobación de los ciudadanos,

de acuerdo con normas procesales justas en un panorama de libertad de pensamiento y de reunión en donde el valor de la libertad política está asegurado. El principio de participación obliga a aquellos que ostentan la autoridad a responder a los intereses del electorado. Los representantes no son meros agentes de sus electores, ya que tienen una cierta discreción y se espera que ejerzan sus juicios al aplicar la legislación. En una sociedad bien ordenada deben, no obstante, representar a sus electores en el sentido sustantivo: deben tratar de aprobar una legislación justa y eficaz, ya que éste es el primer interés del ciudadano en el gobierno, y, en segundo lugar, deben fomentar en sus electores otros intereses, en tanto sean congruentes con la justicia.[15] Los principios de la justicia están entre los criterios fundamentales que se usan para juzgar los servicios de una persona representativa, y las razones que alega en su defensa. Ya que la constitución es el fundamento de la estructura social, el sistema supremo de normas que regula y controla otras instituciones, todos tienen el mismo acceso al proceso político que establece. Cuando el principio de participación se cumple, todos tienen el mismo *status* de ciudadano igual.

Finalmente, para evitar confusiones, ha de tenerse en cuenta que el principio de participación se aplica a las instituciones. Este principio no define un ideal de ciudadanía, ni tampoco impone un deber que exija a todos tomar parte activa en los sucesos políticos. Los deberes y las obligaciones de los individuos son un problema distinto que discutiremos después en el capítulo VI. Lo esencial es que la constitución establezca los mismos derechos para participar en las cuestiones públicas y se tomen medidas para mantener el valor de estas libertades. En un Estado bien gobernado, sólo un pequeño número de personas puede dedicar la mayor parte de su tiempo a la política. Hay muchas otras ocupaciones. Pero esta fracción, sea cual fuere su tamaño, deberá extraerse igualmente de todos los sectores de la sociedad. Las muchas comunidades de intereses y centros de la vida política tendrán sus miembros activos que cuidarán de los asuntos que les competen.

37. Limitaciones al principio de participación

Es evidente, a partir del anterior resumen del principio de participación, que hay tres medios de limitar su aplicación. La constitución puede definir una libertad de participación más o menos extensa; puede permitir desigualdades en las libertades políticas; pueden dedicarse recursos sociales mayores o menores para asegurar el valor de estas libertades del ciudadano representativo. Examinaré estas clases de límites para aclarar el significado de la prioridad de libertad.

La extensión del principio de participación se define como el grado en que se restringe el procedimiento de gobierno de la mayoría por los mecanismos del constitucionalismo. Estos recursos sirven para limitar el alcance de gobierno de las mayorías, las clases de cuestiones sobre las que las mayorías tienen una autoridad definitiva, y la rapidez con la que los deseos de la mayoría se ponen en práctica. Una declaración de derechos puede apartar ciertas libertades de la regulación mayoritaria, y la separación de poderes con una revisión judicial puede retardar el camino para el cambio legislativo. El problema, entonces, es ver cómo estos mecanismos pueden concordar con los dos principios de la justicia. No vamos a preguntar si estos recursos son adecuados, sino qué clase de argumentos o razonamientos requieren.

Para empezar, debemos tener en cuenta que los límites puestos al alcance del principio de participación repercuten igualmente sobre todos. Por esta razón, las restricciones son más fácilmente justificables que unas libertades políticas desiguales. Si todos pudiesen tener una libertad mayor, al menos todos perderían de un modo igual, y si esta menor libertad es innecesaria y no impuesta por algún medio humano, el sistema de libertad es en este caso más irracional que injusto. La libertad desigual, del mismo modo que cuando se viola el precepto "un hombre por voto", es otro asunto que inmediatamente provoca un problema de justicia.

Suponiendo, por un momento, que los límites puestos al gobierno de la mayoría afectan a todos los ciudadanos por igual, la justificación para los mecanismos constitucionales es que presumiblemente protegen otras libertades. La mejor solución se obtiene diferenciando las consecuencias del completo sistema de libertad. La idea intuitiva es aquí oportuna. Hemos dicho que el proceso político es un caso de justicia procesal imperfecta. Una constitución que restringe el gobierno mayoritario por los diferentes medios tradicionales se supone que trata de llevarnos a un cuerpo legislativo más justo. Puesto que el principio de mayoría debe servir, hasta cierto punto, de base, como necesidad práctica, el problema sería encontrar qué límites dan mejores resultados en las circunstancias actuales para lograr los fines de la libertad. Desde luego, estos aspectos quedan fuera de la teoría de la justicia. No necesitamos considerar qué mecanismos constitucionales son eficaces para conseguir sus objetivos o si su trabajo presupone ciertas condiciones sociales subyacentes. El punto que hay que destacar es el de que para justificar estas restricciones debemos mantener que desde la perspectiva del ciudadano representativo, en la convención constitucional, la libertad de participación menos extensa está suficientemente compensada por la mayor seguridad y extensión de las otras libertades. A menudo se piensa que el gobierno mayoritario ilimitado es contrario a estas libertades. Los acuerdos constitucionales compelen a la mayoría a demorar el ejercicio de su voluntad, y la obligan a tomar decisiones más meditadas y

razonadas. De este modo se dice que los límites procesales mitigan los efectos del principio mayoritario. La justificación apela a una mayor libertad igual. No hay en ningún caso una referencia a beneficios económicos y sociales compensadores.

Uno de los dogmas del liberalismo clásico es que las libertades políticas tienen menos valor intrínseco que la libertad de conciencia y la libertad de la persona. Si tuviésemos que elegir entre las libertades políticas y todas las demás, sería muy preferible, sin duda, el gobierno de un buen soberano que reconociese estas últimas y que mantuviese el imperio de la ley. Según esta opinión el mérito principal del principio de participación consiste en asegurar que el gobierno respete los derechos y el bienestar de los gobernados.[16] Afortunadamente, sin embargo, a menudo no tenemos que valorar la importancia relativa de las diferentes libertades. Generalmente, el modo de proceder es aplicar el principio de posibilidades iguales para equilibrar el sistema completo de libertad. No hemos de abandonar el principio de participación en su totalidad, ni tolerarle una influencia ilimitada, sino que hemos de ampliar o restringir su alcance hasta el punto en que el peligro para la libertad a causa de la pérdida marginal de control sobre los que ostentan el poder político, equilibre la seguridad de la libertad obtenida mediante el uso de los mecanismos constitucionales. La decisión no es de todo o nada. Es un problema de sopesar las pequeñas variaciones en la extensión y definición de las diferentes libertades. La prioridad de la libertad no excluye cambios marginales en el sistema de libertad. Más aún, permite, aunque no exige, que algunas libertades, como las protegidas por el principio de participación sean menos esenciales ya que su papel principal es el de proteger las libertades restantes. Diferentes opiniones acerca del valor de las libertades afectarán el modo de pensar de distintas personas acerca de cómo debe estructurarse el esquema total de libertad. Aquellos que le dan un valor mayor al principio de participación estarán dispuestos a correr mayores riesgos con las libertades de la persona, es decir, para darle a la libertad política una mayor extensión. Idealmente, estos conflictos no ocurrirán, y sería posible, en condiciones favorables, encontrar un procedimiento constitucional que permitiera un alcance suficiente al valor de la participación sin arriesgar otras libertades.

A veces se objeta a la regla de mayorías que, a pesar de las circunstancias, no toman en cuenta la intensidad de los deseos, ya que acaso esta mayoría pase por alto los intensos deseos de la minoría. Esta crítica se basa en el error de que la intensidad del deseo es una consideración pertinente al aplicar la legislación (véase § 54). Por el contrario, cuando se plantean problemas de justicia, no debemos tener en cuenta la fuerza de los sentimientos sino la mayor justicia del orden jurídico. El criterio fundamental para juzgar cualquier procedimiento es la justicia de sus resultados. Una respuesta similar puede darse para la conveniencia de la regla de mayorías cuando el voto está bastante dividido. Todo

depende de la probable justicia del resultado. Si los diferentes sectores de la sociedad tienen suficiente confianza entre sí, y comparten una concepción común de la justicia, el gobierno de las simples mayorías puede funcionar bien. En la medida en que falta este acuerdo implícito, el principio de mayorías se hace más difícil de justificar porque es menos probable que se sigan programas políticos justos. Tal vez no haya procedimientos asequibles, una vez que la desconfianza y la hostilidad impregnan la sociedad. No proseguiremos con ello. Simplemente menciono estos aspectos acerca del gobierno de mayorías para destacar que el examen de los acuerdos constitucionales es siempre un balance general de justicia. Cuando las decisiones de la justicia son complicadas, la intensidad de los deseos no ha de tenerse en cuenta. Desde luego, tal y como están las cosas, los legisladores deben contar con los sentimientos públicos. El sentido de indignación humano, aunque irracional, impone límites acerca de lo que es políticamente asequible; y las opiniones populares afectarán las estrategias de cumplimiento de la ley dentro de estos límites. Pero las cuestiones de estrategia no han de confundirse con las de justicia. Si una declaración de derechos que garantizara la libertad de conciencia y la libertad de pensamiento y de reunión fuese eficaz, sería adoptada. Sea cual fuere la fuerza del sentimiento en contra, estos derechos serían, si es posible, estatuidos de un modo permanente. La fuerza de las actitudes opuestas no tiene relación con el problema del derecho, sino con la factibilidad de las disposiciones de la libertad.

La justificación de una libertad política desigual procede casi del mismo modo. Adoptamos el punto de vista de un ciudadano representativo en la convención constitucional, y evaluamos el esquema total de libertad tal y como él lo contempla. Pero, en este caso, hay una diferencia importante. Debemos razonar desde la perspectiva de aquellos que tienen la menor libertad política. Una desigualdad de la estructura básica debe justificarse siempre ante aquellos que ocupan una posición desventajosa. Esto es válido para cualquier principio social básico, y especialmente en lo que respecta a la libertad. Por tanto, la norma prioritaria requiere que demostremos que la desigualdad del derecho sería aceptada por los menos favorecidos a cambio de una mayor protección de sus otras libertades derivadas de esta restricción.

Quizá la desigualdad política más obvia sea la violación del precepto de "una persona por voto". Hasta épocas recientes, la mayoría de los autores rechazaban el igual sufragio universal. Desde luego, las personas no eran consideradas como los temas adecuados para la representación. A menudo, eran los intereses los que habían de ser representados, con las discrepancias entre *Whigs* y *Tories* acerca de si habría lugar para el interés de la clase media junto a los intereses de la Iglesia y de los terratenientes. Según otros, son las regiones las que han de ser representadas, o las formas de cultura, como cuando alguien

habla de la representación de los elementos agrícolas y urbanos de la sociedad. A primera vista, estas clases de representación parecen injustas. El que difieran del precepto “una persona por voto”, es una medida de su injusticia abstracta, e indica la necesidad de unas razones compensadoras.[17]

Sucede con frecuencia que los que se oponen a una libertad política igual alegan justificación de la forma requerida. Están, al menos, dispuestos a argumentar que la desigualdad política ha de beneficiar a aquellos que tienen una libertad menor. Consideremos, como ilustración, la idea de Mill, de que las personas con mayor influencia y educación deberían tener votos extras para que sus opiniones tuviesen una mayor influencia.[18] Mill creía que, en este caso, el voto plural concuerda con el orden natural de la vida humana, ya que, cuando las personas administran una empresa común en donde tienen intereses conjuntos, reconocen que si bien todos deben tener voz, no todos tienen por qué tener la misma influencia. El juicio del sabio y del mejor enterado debería tener un valor mayor. Un acuerdo así interesa a todos y se ajusta a la concepción humana de la justicia. Las cuestiones nacionales son precisamente un ejemplo de asuntos que competen conjuntamente a todos. No obstante, a pesar de que todos deberían tener voto, los de mayor capacidad de gestión de los intereses públicos deberían tener una mayor oportunidad de expresar sus opiniones: su influencia debiera bastar para protegerlos de una legislación clasista por parte de los ignorantes, pero no hasta el punto de construir una legislación clasista para su propio beneficio. Idealmente, los de juicio superior y mayor sabiduría actuarían como fuerza constante del lado de la justicia y del bien común, fuerza que, aunque débil en sí misma, puede a menudo inclinar la balanza en la dirección correcta, si se suprimen fuerzas mayores. Mill estaba persuadido de que todos se beneficiarían de este arreglo, incluyendo aquellos cuyos votos tuviesen menos valor. Desde luego, este argumento, tal y como está expresado, no va más allá de la concepción general de la justicia como imparcialidad. Mill no declara de manera explícita que los beneficios para los ignorantes hayan de ser estimados en primer lugar por la mayor seguridad de sus otras libertades, pero este razonamiento sugiere que Mill pensaba que esto ocurría así. En cualquier caso, si desde el punto de vista de Mill se han de satisfacer las restricciones impuestas por la prioridad de la libertad, es así como debe exponerse este argumento.

No deseo criticar la propuesta de Mill. Mi alusión a ella es únicamente con propósitos de aclaración. Su idea nos capacita a ver por qué la igualdad política se considera a veces menos esencial que la libertad de conciencia o que la libertad de la persona. Se supone que el gobierno aspira al bien común, es decir, a mantener las condiciones y lograr los objetivos necesarios en beneficio de todos. Dentro de los márgenes en que es válida esta suposición, y en tanto que algunos hombres son considerados como poseedores de una

sabiduría y de un juicio superior, otros están dispuestos a confiar en ellos y conceder a su opinión un valor mayor. Los pasajeros de un barco permiten al capitán decidir el rumbo, pues piensan que tiene más conocimientos e iguales deseos que ellos de llegar sano y salvo. Hay, en ambos, una identidad de intereses y una evidente diferencia de preparación para lograrlo. Ahora bien, el barco del Estado es, de algún modo, análogo al barco en el mar, hasta tal punto que las libertades políticas están subordinadas a otras libertades que definen el bien intrínseco de los pasajeros. Admitiendo estas consideraciones, el voto plural puede ser perfectamente justo.

Desde luego, las bases para el autogobierno no sólo son instrumentales. La libertad política igual, cuando se asegura su justo valor, ha de tener una profunda influencia sobre la calidad moral de la vida civil. Las relaciones entre los ciudadanos proporcionan una base segura para la constitución de la sociedad. La máxima medieval de que lo que a todos toca a todos concierne ha de ser considerada seriamente como un fin público. La libertad política así entendida no ha de ser proyectada para satisfacer el deseo individual de autodominio, ni mucho menos para satisfacer la búsqueda de poder. Tomar parte en la vida política no hace al individuo dueño de sí mismo, sino que le da la misma oportunidad que a los demás para establecer cómo han de ser estructuradas las condiciones sociales básicas. Tampoco responde a la ambición de mandar a otros, ya que se exige a todos que moderen sus demandas mediante lo que todos consideran justo. La voluntad general de consultar y tener en cuenta los intereses y creencias de los demás echa las bases para una amistad cívica y perfila el *ethos* de la cultura política.

Más aún, el efecto del autogobierno donde los iguales derechos políticos tienen su justo valor es el de encarecer la autoestima y el sentido de la competencia política del ciudadano medio. La conciencia de su propia valía, desarrollada en las pequeñas asociaciones de su comunidad, se confirma en la constitución de toda la sociedad. Como se supone que ha de votar, se supone también que ha de tener opiniones políticas. El tiempo y los pensamientos que dedica a formar sus opiniones no están gobernados por los resultados materiales de su influencia política. Sino que, por el contrario, es una actividad grata en sí misma, que conduce a una concepción más general de la sociedad y al desarrollo de sus facultades intelectuales y morales. Según observó Mill, está llamado a valorar unos intereses distintos de los suyos y a guiarse por alguna concepción de la justicia y del bien común más que por sus propias inclinaciones.[19] Teniendo que explicar y justificar sus opiniones ante los demás, debe recurrir a principios que otros pueden aceptar. Además Mill añade que esta educación para adquirir un espíritu público es necesaria si los ciudadanos han de adquirir un sentido afirmativo del deber y de la obligación política, es decir, un sentido que vaya más allá de la mera voluntad de obedecer las leyes y el gobierno. Sin estos sentimientos, el hombre se convierte en un

individuo extraño y aislado en sus pequeñas asociaciones, y los lazos afectivos no se extienden más allá de la familia o de un limitado círculo de amigos. Los ciudadanos ya no se consideran socios con quienes se puede cooperar para lograr alguna interpretación del bien público; sino que se consideran a sí mismos rivales u obstáculos para sus propios fines. Todas estas consideraciones las han dado a conocer Mill y otros autores, quienes muestran que la libertad política no es solamente un propósito. Estas libertades refuerzan el sentido del propio valor en el hombre y amplían sus sensibilidades intelectuales y morales. Además, establecen las bases de un sentido del deber y de la obligación del que depende la estabilidad de las instituciones justas. La conexión de estos aspectos con la bondad humana y el sentido de la justicia quedará para la Tercera Parte. Ahí, intentaré reunir esas cosas bajo el concepto de utilidad de la justicia.

38. El imperio de la ley

Deseo considerar ahora los derechos de la persona en tanto están protegidos por el principio del imperio de la ley.[20] Mi intención no es solamente conectar estas nociones con los principios de la justicia sino dilucidar el sentido de la prioridad de la libertad. Antes (§ 10) he indicado que la concepción de la justicia formal, la administración regular e imparcial de normas públicas, se convierte en el imperio de la ley cuando se aplica a un sistema jurídico. Un ejemplo de acción injusta es la no aplicación por los jueces y los que ostentan la autoridad de la norma apropiada, o su errónea interpretación. Es más instructivo no pensar en graves violaciones, tales como el soborno y la corrupción, o el abuso del sistema jurídico al castigar a los enemigos políticos, sino en sutiles distorsiones causadas por prejuicios y predisposiciones que ejercen una discriminación efectiva contra ciertos grupos en el proceso judicial. La administración de la ley regular e imparcial, y en este sentido justa, debe llamarse "justicia como regularidad". Ésta es una frase más sugestiva que "justicia formal".

Ahora bien, el imperio de la ley está directamente unido a la libertad. Podemos verlo considerando la noción de un sistema jurídico y su íntima conexión con los preceptos de la justicia como regularidad. Un sistema jurídico es un orden coercitivo de normas públicas dirigidas a personas racionales con el propósito de regular su conducta y asegurar el marco para la cooperación social. Cuando estas normas son justas, establecen una base para las legítimas expectativas. Estas normas constituyen motivos por los que las personas confían unas en otras y ejercen sus derechos cuando sus expectativas no se cumplen. Si las bases de estas exigencias son inseguras, también lo son los límites de las libertades humanas. Desde luego, otras normas comparten muchos de estos rasgos. Las

reglas de juegos y las de las asociaciones privadas también van dirigidas a personas racionales para formar sus otras actividades. Dado que estas reglas son claras o justas, entonces, una vez que los hombres han entrado en estos acuerdos y aceptan los beneficios resultantes, las obligaciones que aparecen constituyen una base para legítimas expectativas. Lo que distingue un sistema jurídico es su amplio alcance y sus poderes reguladores respecto a otras asociaciones. Las agencias constitucionales que define tienen, generalmente, el derecho exclusivo al menos a las formas más extremas de coacción. Las clases de coacción que las asociaciones privadas pueden emplear están estrictamente limitadas. Además, el orden jurídico ejerce una autoridad final sobre un territorio bien definido. El sistema jurídico también aparece definido por la vasta variedad de actividades que regula y la naturaleza fundamental de los intereses que ha de proteger. Estos rasgos, simplemente, reflejan el hecho de que la ley define la estructura básica donde tiene lugar la búsqueda de todas las demás actividades.

Dado que el orden jurídico es un sistema de normas públicas dirigidas a personas racionales, podemos explicar los preceptos de justicia asociados al imperio de la ley. Estos preceptos son aquellos que serían seguidos por cualquier sistema de normas que incorporasen perfectamente la idea de un sistema legal. Esto no quiere decir, desde luego, que las leyes existentes satisfagan necesariamente estos preceptos en todos los casos. No obstante, estas máximas se derivan de la noción ideal a la que se supone han de aproximarse las leyes, al menos en su mayor parte. Si las desviaciones de la justicia como regularidad son excesivas, puede surgir un grave problema acerca de si un sistema de leyes se opone a un conjunto de normas específicas creadas para hacer prevalecer los intereses de un dictador o el ideal de un déspota benévolo. A menudo no hay una respuesta clara para este problema. El objeto de considerar un orden jurídico como un sistema de normas públicas es el de que nos capacite a deducir los preceptos conectados con el principio de legalidad. Además, podemos decir que un orden jurídico está administrado más justamente que otro si cumple de modo más perfecto los preceptos del imperio de la ley. Con ello asegura una base más firme para la libertad y unos medios más eficaces para organizar los sistemas cooperativos. Sin embargo, como estos preceptos sólo garantizan la administración regular e imparcial de las normas, sean las que fueren, son compatibles con la injusticia; imponen límites bastante débiles a la estructura básica, pero que no son de ningún modo desdeñables.

Comencemos por el precepto de que deber implica poder. Este precepto identifica varios rasgos obvios de los sistemas jurídicos. En primer lugar, las acciones que las normas legales exigen y prohíben han de ser de tal clase que puede esperarse razonablemente que los hombres las cumplan y eviten. Un sistema de normas dirigido a personas racionales para organizar su conducta, enfoca lo que pueden y lo que no

pueden hacer. Este sistema no debe imponer un deber de hacer lo que no puede hacerse. En segundo lugar, la noción de que deber implica poder, supone la idea de que aquellos que promulgan las leyes y dan órdenes lo hacen de buena fe. Los jueces, los legisladores y otros funcionarios públicos del sistema deben creer que las leyes pueden ser obedecidas; y han de creer también que cualesquiera órdenes dadas pueden ser cumplidas. Más aún, no sólo deben actuar de buena fe las autoridades, sino que su buena fe debe ser reconocida por aquellos que están sujetos a sus decretos. Las leyes y las órdenes se aceptan como leyes y como órdenes sólo si existe la creencia general de que pueden ser obedecidas y ejecutadas. Si esto se pone en duda, las acciones de las autoridades presumiblemente tendrán un propósito diferente del de organizar la conducta. Por último, este precepto expresa la exigencia de que un sistema jurídico debe reconocer la imposibilidad de desempeñar su papel como defensa o al menos como circunstancia atenuante. Al poner en vigor las normas, un sistema jurídico no puede considerar que la incapacidad de ejecución es algo improcedente. Sería una carga intolerable para la libertad si la responsabilidad de las penas no se limitase normalmente a las acciones que está a nuestro alcance hacer o no hacer.

El imperio de la ley implica también el precepto de que casos similares han de tratarse de modo similar. Los hombres no pueden regular sus acciones por medio de normas si no se sigue este precepto. Desde luego, esta idea no nos lleva muy lejos, ya que debemos suponer que los criterios de semejanza vienen dados por las propias normas legales y por los principios utilizados para interpretarlas. No obstante, el precepto de que se den decisiones iguales en casos iguales limita en gran parte la discrecionalidad de jueces y autoridades. El precepto los obliga a justificar las distinciones que hacen entre las personas, por referencia a las normas y a los principios jurídicos procedentes. En cualquier caso particular, si las normas son complejas y necesitan interpretación, puede ser fácil justificar una decisión arbitraria. Pero como el número de casos aumenta, se hace más fácil justificar los juicios tendenciosos. La exigencia de estabilidad se mantiene para la interpretación de todas las normas y para las justificaciones a todos los niveles. Con el tiempo, los argumentos razonados para justificar juicios discriminatorios se vuelven más difíciles de formular y las pretensiones de estos argumentos son menos persuasivas. Este precepto se mantiene también en los casos de equidad, es decir, cuando se ha de hacer una excepción porque la norma establecida produce una injusticia imprevista. Pero con esta condición: como no hay una línea clara que separe estos casos excepcionales, llegamos a un punto, como ocurre en los casos de interpretación, donde casi cualquier diferencia crea un conflicto. En esos casos se aplica el principio de decisión autoritaria y basta el peso del precedente o del veredicto anunciado.[21]

El precepto *nullum crimen sine lege,* y las exigencias que implica también se derivan

de la idea de un sistema jurídico. Este precepto exige que las leyes sean conocidas y expresamente promulgadas, que su significado sea claramente expuesto, que las leyes sean generales, tanto en su declaración como en su disposición, y no sean usadas para dañar a individuos particulares, quienes pueden estar expresamente señalados (muerte civil), que al menos las faltas más graves sean estrictamente interpretadas, y que las leyes penales no sean retroactivas en perjuicio de aquellos a quienes se apliquen. Estas exigencias están implícitas en la idea de regular las conductas mediante normas públicas, ya que si los estatutos no son claros en lo que ordenan y lo que prohíben, el ciudadano no sabe cómo ha de comportarse. Además, en caso de que haya ocasionales listas de proscritos y leyes retroactivas, esto no ha de ser un rasgo característico del sistema, sino que ha de tener otro propósito. Un tirano puede cambiar las leyes sin previo aviso, y castigar, si ésta es la palabra correcta, a sus súbditos con tales leyes porque le plazca observar cuánto necesitan para comprender lo que son las nuevas leyes, partiendo de la observancia de las penas que impone. Pero estas normas no serían un sistema jurídico, puesto que no servirían para organizar la conducta social asegurando una base para las expectativas legítimas.

Finalmente, hay ciertos preceptos que definen la idea de justicia natural. Son lineamientos para mantener la integridad del proceso judicial.[22] Si las leyes van dirigidas a personas racionales para orientarlas, los tribunales han de ocuparse de aplicar y poner en vigor estas normas del modo apropiado. Debe hacerse un esfuerzo consciente para determinar si se ha cometido una infracción, e imponer la pena adecuada. Así, un sistema jurídico debe tomar medidas para dirigir ordenadamente los juicios y audiencias. Debe contener reglas de prueba que garanticen unos procedimientos de investigación racionales. Aunque haya diferencias en estos procedimientos, el imperio de la ley exige alguna forma de proceso, es decir, un proceso razonablemente proyectado para conocer la verdad por medios acordes a los otros fines del sistema legal, como el de saber si ha tenido lugar una infracción y en qué circunstancias. Por ejemplo, los jueces deben ser independientes e imparciales, y nadie puede juzgar su propio caso. Los juicios deben ser justos y abiertos y no han de ser prejuiciados por el clamor público. Los preceptos de la justicia natural han de asegurar que el orden legal sea mantenido de modo regular e imparcial.

Ahora bien, la conexión del imperio de la ley con la libertad es lo bastante clara. La libertad, como he dicho, es un complejo de derechos y deberes definido por las instituciones. Las diferentes libertades especifican las cosas que podemos decidir hacer si lo deseamos, y con respecto a las cuales, cuando la naturaleza de la libertad lo hace apropiado, los demás tienen el deber de no intervenir.[23] Pero si se viola el precepto de *nullum crimen sine lege,* por ser las leyes vagas e imprecisas, lo que estamos en libertad de

hacer es también vago e impreciso. Los límites de nuestra libertad son inciertos. Y hasta el punto en que esto es así, la libertad está restringida por un cierto temor a su práctica. Idénticas clases de consecuencias se derivan si casos similares no se tratan de modo similar, si el proceso judicial pierde su integridad esencial, si la ley no reconoce como defensa la imposibilidad de ejercer una actividad, etc. El principio de legalidad tiene una base firme en el acuerdo de las personas racionales para establecer por sí mismas la máxima libertad igual. Para confiar en la posesión y en el ejercicio de estas libertades, los ciudadanos de una sociedad bien ordenada querrán normalmente que se mantenga el imperio de la ley.

Podemos llegar a la misma conclusión de un modo ligeramente distinto. Es razonable suponer que, incluso en una sociedad bien ordenada, los poderes coercitivos del gobierno son, de algún modo, necesarios para mantener la estabilidad de la cooperación social. Pues, a pesar de que los hombres saben que comparten una idea común acerca de la justicia, y de que cada uno quiere adherirse a los acuerdos existentes, puede no obstante suceder que carezcan de confianza en los demás. Pueden sospechar que algunos no están cumpliendo su cometido y, por tanto, pueden caer en la tentación de no cumplir el suyo. La conciencia general de estas tentaciones puede ocasionar que, con el tiempo, el esquema se descomponga. La sospecha de que otros no están cumpliendo con sus deberes y obligaciones se incrementa por el hecho de que, en ausencia de la interpretación autoritaria y del cumplimiento de las leyes, es particularmente fácil encontrar excusas para contravenirlas. Así, incluso en condiciones razonablemente ideales, es difícil imaginar, por ejemplo, un buen esquema de impuestos sobre una base voluntaria. Tal acuerdo es inestable. El papel de una interpretación pública de las leyes basada en sanciones colectivas está dirigido, precisamente, a superar esta inestabilidad. Imponiendo un sistema público de sanciones, el gobierno excluye las bases para pensar que los demás no cumplen las normas. Únicamente por esta razón se supone que un soberano coercitivo es siempre necesario, aunque en una sociedad bien ordenada las sanciones no sean severas y acaso no necesiten imponerse. No obstante, la existencia de una maquinaria penal eficaz sirve para garantizar la seguridad de las personas. Esta proposición y el razonamiento que implica podemos considerarlos como tesis de Hobbes[24] (§ 42).

Ahora bien, al establecer tal sistema de sanciones los grupos de una asamblea constitucional deben sopesar sus desventajas. Éstas son al menos de dos clases: una, los costos de mantenimiento del sistema coercitivo cubierto por la tributación; la otra es el peligro para la libertad del ciudadano representativo, medido por la posibilidad de que estas sanciones afecten injustamente su libertad. El establecimiento de un sistema coercitivo sólo es racional si estas desventajas son menores que la pérdida de libertad

causada por la inestabilidad. Suponiendo que esto sea así, la mejor disposición es la que minimiza estos riesgos. Es claro que los peligros de la libertad son menores cuando la ley es administrada imparcial y regularmente de acuerdo con el principio de legalidad. Aunque un mecanismo coercitivo es necesario, es obviamente esencial definir de un modo preciso la dirección de sus operaciones. Sabiendo qué cosas castiga y qué cosas entran dentro de su poder de hacer o no, los ciudadanos pueden hacer sus planes conjuntamente. El que cumpla tales normas no ha de temer nunca una violación de su libertad.

Es claro, por las anteriores observaciones, que necesitamos una relación de las sanciones penales, por muy limitada que sea aun en la teoría ideal. Dadas las condiciones normales de la vida humana, algunas de tales disposiciones son necesarias. He mantenido que los principios que justifican estas sanciones pueden derivarse del principio de libertad. La concepción ideal muestra en este caso cómo ha de construirse el esquema no ideal, y esto confirma la conjetura de que lo fundamental es la teoría ideal. También vemos que el principio de responsabilidad no se basa en la idea de que el castigo es primordialmente retributivo o denunciatorio, sino que se reconoce por el bien de la libertad misma. A menos que los ciudadanos sean capaces de saber lo que es la ley y reciban una justa oportunidad de tomar en cuenta sus directrices, las sanciones penales no deberían serles aplicadas. Este principio es simplemente la consecuencia de considerar un sistema jurídico como un orden de normas públicas dirigidas a personas racionales para regular su cooperación, y para dar el valor apropiado a la libertad. Creo que este aspecto de la responsabilidad nos capacita para explicar la mayoría de las excusas y de las defensas reconocidas por el derecho penal bajo el título de *mens rea,* y que puede servir como guía para la reforma legal. Sin embargo, estos puntos no pueden ser considerados aquí.[25] Basta tener en cuenta que la teoría ideal requiere un cómputo de sanciones penales como recurso estabilizador, e indica la manera en que ha de ser elaborada la teoría de la obediencia parcial. En concreto, el principio de libertad conduce al principio de responsabilidad.

Los dilemas morales que surgen en la teoría de la obediencia parcial deben verse teniendo en mente la prioridad de la libertad. Así podemos imaginar situaciones poco felices donde se permita insistir con menor energía en los preceptos legales que se están siguiendo. Por ejemplo, en algunos casos extremos las personas podían parecer responsables de ciertos delitos contrarios al precepto de “deber implica poder”. Supongamos, por ejemplo, que a causa de agudos antagonismos religiosos, los miembros de sectas rivales estén reuniendo armas y formando bandas armadas para preparar una guerra civil. Enfrentado a esta situación, el gobierno promulgaría una ley prohibiendo la posesión de armas de fuego (suponiendo que su posesión no fuera ya un delito). Y la ley

podrá sostener que es prueba suficiente de culpabilidad que se encuentren armas en la casa o en la propiedad del demandado, a menos que pueda demostrar que otro las puso allí. Excepto por esta cláusula, la falta de intención y el conocimiento de la posesión y la conformidad con normas razonables de protección se consideran improcedentes. Se sostiene que estas defensas normales harían ineficaz la ley, y sería imposible su puesta en vigor.

Ahora bien, aunque esta ley infrinja el precepto: deber implica poder, puede ser aceptada por el ciudadano representativo como una menor pérdida de libertad, al menos si las penas impuestas no son demasiado severas. (Aquí supongo que el encarcelamiento es una reducción drástica de la libertad, y, por tanto, la severidad del castigo debe tenerse en cuenta.) Observando la situación desde la etapa legislativa, podemos decir que la formación de grupos paramilitares, que la aprobación de una ley podría impedir, es un peligro mayor para la libertad del ciudadano medio, que el ser considerado estrictamente responsable por la posesión de armas. Los ciudadanos pueden considerar la ley como el menor de los dos males, resignándose al hecho de que, aunque puedan ser considerados culpables por cosas que no han hecho, los riesgos de su libertad con cualquier otra medida serían mayores. Mientras existan enconadas disensiones, no hay modo de evitar que ocurran algunas injusticias, como solemos considerarlas. Todo lo que puede hacerse es tratar de limitarlas lo más posible.

Una vez más, la conclusión es que los argumentos para restringir la libertad se derivan del principio de libertad en sí mismo. Hasta cierto punto, la prioridad de la libertad influye sobre la teoría de la obediencia parcial; así, en la situación expuesta, el bien mayor de algunos no ha sido equilibrado con el bien menor de otros ni tampoco una libertad menor ha sido aceptada en favor de mayores beneficios económicos y sociales, sino que la apelación va dirigida al bien común en forma de libertades básicas del ciudadano representativo. Las circunstancias desgraciadas y las intenciones injustas de algunos, hacen necesaria una libertad menor de la que se disfruta en una sociedad bien ordenada. Cualquier injusticia en el orden social está obligada a pagar su precio; es imposible que sus consecuencias puedan ser completamente suprimidas. Al aplicar el principio de legalidad debemos tener en cuenta la totalidad de derechos y obligaciones que definen las libertades y ajustar sus demandas adecuadamente. Algunas veces nos vemos forzados a admitir ciertas violaciones de sus preceptos, si hemos de mitigar la pérdida de libertad ante males sociales que no pueden evitarse, y aspirando a la menor injusticia posible que las condiciones permitan.

39. Consideraciones sobre la propiedad de la libertad

Aristóteles observa que es una peculiaridad de los hombres el poseer un sentido de lo justo y de lo injusto, y que el compartir una concepción o una idea común acerca de la justicia configura una *polis.*[26] De manera análoga, podríamos decir, a la vista de nuestra discusión, que una concepción común de la justicia como imparcialidad constituye una democracia constitucional. He tratado de demostrar, tras presentar los anteriores argumentos por el primer principio, que las libertades básicas de un régimen democrático están firmemente aseguradas por esta concepción de la justicia. En cada caso las conclusiones a las que llegamos son conocidas. Mi propósito ha sido indicar, no solamente qué principios de la justicia se ajustan a nuestros juicios, sino también cuáles ofrecen los más sólidos argumentos en pro de la libertad. En contraste con esto, los principios teleológicos permiten si acaso unas bases indefinidas para la libertad, o al menos para una libertad igual. La libertad de conciencia y la libertad de pensamiento no deberían fundarse en un escepticismo filosófico o ético, ni en la indiferencia a los intereses religiosos y morales. Los principios de la justicia definen, por un lado, un camino apropiado entre el dogmatismo y la intolerancia y, por otro, un reduccionismo que considera la religión y la moralidad como simples preferencias. Y ya que la teoría de la justicia se basa en premisas débiles, pero ampliamente mantenidas, acaso obtenga la aceptación general. Seguramente nuestras libertades tienen la base más firme cuando se derivan de principios que personas justamente situadas unas respecto a otras pueden acordar, si pueden lograr algún tipo de acuerdo.

Deseo examinar ahora más cuidadosamente el significado de la prioridad de la libertad. No aludiré aquí su prioridad (lo dejo para más adelante); en cambio, deseo aclarar su sentido, a la vista de los ejemplos anteriores. Hay varias prioridades. Por prioridad de la libertad entiendo la prioridad del principio de libertad igual sobre el segundo principio de la justicia. Ambos principios están en un orden lexicográfico y, por tanto, las demandas de libertad han de ser satisfechas en primer lugar. Mientras esto no se logre, ningún otro principio entra en juego. La prioridad del derecho sobre el bien, o de la igualdad de oportunidades, sobre el principio de la diferencia, no nos concierne de momento.

Como lo muestran todos los ejemplos anteriores, la prioridad de la libertad significa que la libertad solamente puede ser restringida en favor de la libertad en sí misma. Hay dos tipos de casos: las libertades básicas pueden ser menos extensas, aunque aún iguales, o pueden ser desiguales. Si la libertad es menos extensa, el ciudadano representativo lo considerará como un beneficio de su libertad en equilibrio, y si la libertad es desigual, la de aquellos que posean menor libertad ha de quedar mejor asegurada. En ambos casos la justificación procede por referencia al sistema total de libertades iguales. He señalado en bastantes ocasiones la prioridad de estas normas.

Hay, sin embargo, otra distinción que ha de hacerse entre dos clases de circunstancias que justifican o excusan una restricción de la libertad. En primer lugar una restricción puede derivarse de las limitaciones y accidentes naturales de la vida humana o de contingencias históricas y sociales. El problema de la justicia de estas limitaciones no ha lugar. Por ejemplo, incluso en una sociedad bien ordenada, en circunstancias favorables, la libertad de pensamiento y conciencia está sujeta a regulaciones razonables, y el principio de participación sufre restricciones en su alcance. Estas limitaciones proceden de las condiciones más o menos permanentes de la vida política; otras son regulaciones de los rasgos naturales de la condición humana, como ocurre con la libertad menos extensa en los niños. En estos casos, el problema es descubrir el modo adecuado de enfocar ciertas limitaciones.

En el segundo tipo de caso, la injusticia ya existe, tanto en las disposiciones sociales como en la conducta de los individuos. El problema es hallar el modo adecuado de responder a la injusticia. Esta injusticia puede tener muchas explicaciones, y aquellos que actúan injustamente a menudo lo hacen con la convicción de que persiguen una causa noble. Los ejemplos de los intolerantes y de las sectas rivales ilustran esta posibilidad. Pero la propensión de los hombres a la injusticia no es un aspecto permanente de la vida comunitaria; depende, en mayor o menor medida, de las instituciones sociales y en particular de si son justas o no. Una sociedad bien ordenada tiende a eliminar, o al menos controlar, la predisposición de los hombres a la injusticia (véanse los capítulos VIII y IX), y, por tanto, las sectas autoritarias e intolerantes tienen menos posibilidades de existir o de ser un peligro, una vez establecida tal sociedad. El cómo la justicia nos exige que tratemos a la injusticia es un problema muy diferente del de cómo combatir las inevitables limitaciones y contingencias de la vida humana.

Estos dos tipos de casos plantean diferentes problemas. Ha de recordarse que la obediencia estricta es uno de los acuerdos de la posición original; los principios de la justicia se eligen de acuerdo con la suposición de que serán generalmente obedecidos. Cualesquiera fallas se consideran excepciones. Poniendo estos principios en un orden lexicográfico, los grupos escogen una concepción de la justicia conforme a ciertas condiciones favorables y aceptan que una sociedad justa pueda lograrse de ese modo. Proyectados así, los principios definen un esquema perfectamente justo; pertenecen a la teoría ideal y establecen el propósito de dirigir el curso de la reforma social. Pero aun aceptando la verdad de estos principios, debemos preguntar cómo se aplican a las instituciones en condiciones menos favorables, y si ofrecen alguna guía para los casos de injusticia. Los principios y su orden lexicográfico no se reconocerían teniendo en mente estas situaciones, y, por tanto, es posible que no nos sirvan de momento.

No intento dar una respuesta sistemática a estos problemas. Unos cuantos casos

especiales son considerados más adelante (véase capítulo VI). La idea intuitiva es dividir la teoría de la justicia en dos partes: la primera, o parte ideal, acepta la obediencia estricta y elabora los principios que caracterizan una sociedad bien ordenada en circunstancias favorables. Esta parte desarrolla la concepción de una estructura básica perfectamente justa y los deberes y obligaciones que corresponden a las personas con las constricciones habituales de la vida humana. Mi principal preocupación se refiere a esta parte de la teoría. La teoría no ideal, la segunda parte, se elabora a partir de que se ha elegido una concepción ideal de la justicia; sólo entonces los grupos se preguntan qué principios han de adoptar en condiciones menos favorables. Esta división de la teoría tiene, como ya he indicado, dos subpartes bastante diferentes. Una consiste en los principios para regular las justificaciones a las limitaciones naturales y contingencias históricas, y la otra se refiere a los principios para afrontar la injusticia.

Considerando la teoría de la justicia en conjunto, la parte ideal presenta la concepción de una sociedad justa que hemos de intentar lograr. Las instituciones existentes han de ser juzgadas a la luz de esta concepción, y consideradas injustas si se han apartado de ella sin razón suficiente. El orden lexicográfico de los principios especifica qué elementos ideales son más urgentes, y las normas de prioridad que este orden sugiere han de ser aplicadas a casos prácticos. Así, en tanto lo permiten las circunstancias, tenemos un deber natural de evitar las injusticias, comenzando por las más graves, identificadas por el alcance de su desviación de la justicia perfecta. No cabe duda que esta idea es extremamente rígida. La apreciación de las desviaciones del ideal se deja en su mayor parte a la intuición. No obstante, nuestro juicio se guía por la prioridad indicada por el orden lexicográfico. Si tenemos un cuadro razonablemente claro de lo que es justo, nuestras convicciones acerca de la justicia se ordenarán de modo adecuado, aunque no podamos formular precisamente cómo se lleva a cabo esta convergencia. Por eso, aunque los principios de la justicia pertenezcan a la teoría de un ideal estado de cosas, en general son pertinentes.

Las diferentes partes de la teoría no ideal pueden ilustrarse mediante diferentes ejemplos, algunos de los cuales ya hemos discutido. Un tipo de situación es la que implica una libertad menos extensa. Partiendo de que no hay desigualdades y de que todos han de tener una libertad menor en vez de una mayor, el problema puede enfocarse desde la perspectiva del ciudadano representativo. La apelación a los intereses de éste al aplicar los principios de la justicia consiste en invocar el principio del interés común. (El bien común creo que consiste en unas condiciones generales que producen el mismo beneficio para todos.) Algunos de los ejemplos precedentes implican una libertad menor: la regulación de la libertad de conciencia y de pensamiento por medios acordes con el orden público y la limitación del alcance de la regla de mayorías pertenece a esta

categoría. Estas limitaciones se derivan de las condiciones permanentes de la vida humana, y, por tanto, estos casos pertenecen a la parte de la teoría no ideal que se ocupa de las limitaciones naturales. Los dos ejemplos de limitar las libertades del intolerante y restringir la violencia de sectas rivales, como suponen injusticia, corresponden a la parte de la obediencia parcial de la teoría no ideal. En cada uno de los cuatro casos, el argumento se deriva del punto de vista del ciudadano representativo. Siguiendo la idea de un orden lexicográfico, las limitaciones a la libertad redundan en beneficio de la libertad misma, resultando una libertad menor pero igual para todos.

El segundo tipo de caso es el de una libertad desigual. Si algunos tienen más votos que otros, la libertad política es desigual; y lo mismo ocurre si los votos de algunos se valoran mucho más que los de otros, o si una parte de la sociedad no tiene derechos políticos. En muchas situaciones históricas podría justificarse una libertad política menor. Quizá la explicación poco realista de Burke, acerca de la representación, tenga un elemento de validez en el contexto de la sociedad del siglo XVIII.[27] Si es así, refleja el hecho de que las diferentes libertades no están todas al mismo nivel, pues aunque en esa época la desigual libertad política podría haberse justificado dadas las limitaciones históricas, la servidumbre y la esclavitud, y la intolerancia religiosa ciertamente no se justifican. Estas consideraciones no justifican la pérdida de la libertad de conciencia y de los derechos que definen la integridad de la persona. El caso de ciertas libertades políticas y de los derechos de justa igualdad de oportunidades es menos apremiante. Como he mencionado anteriormente (§ 11), puede ser necesario renunciar a algunas de estas libertades para transformar una sociedad menos afortunada en otra en la que todas las libertades básicas puedan ser plenamente ejercidas. En condiciones que, de momento, no puedan ser cambiadas, acaso no haya otra forma de instituir un ejercicio efectivo de estas libertades, pero en la medida de lo posible deben ser alcanzadas primero las más importantes. En cualquier caso, para aceptar la ordenación lexicográfica de los dos principios, no estamos obligados a negar que la posibilidad de ser de las libertades básicas dependa de las circunstancias. Sin embargo, debemos asegurarnos de que el curso por seguir hacia el cambio sea tal que a la postre se puedan alcanzar las condiciones sociales en que ya no se justifique la restricción de estas libertades. Por así decirlo, el lograr este objetivo viene a ser la tendencia a largo plazo, inherente a un sistema justo.

En estas observaciones he supuesto que aquellos que poseen una libertad menor son los que han de ser compensados. Hemos de enfocar siempre la situación desde su punto de vista (como se deduce de la convención constitucional o la legislatura). Ahora bien, es esta restricción la que hace prácticamente cierto que la esclavitud y la servidumbre, en sus formas habituales, sean tolerables únicamente cuando mitigan injusticias peores. Puede haber casos transitorios donde la esclavitud sea mejor que las prácticas que se

utilicen en ese momento. Por ejemplo, supongamos que ciudades-Estado que antes no han tomado prisioneros de guerra, pero que han sentenciado a muerte a los cautivos, acuerdan, mediante un tratado, tomar a los prisioneros como esclavos. Aunque no podemos permitir la esclavitud sobre la base de que los mayores beneficios de algunos tienen más valor que las pérdidas de otros, podría ser que en estas condiciones en que todos corren el riesgo de ser capturados en la guerra, esta forma de esclavitud sea menos injusta que las prácticas acostumbradas hasta entonces. Al menos la esclavitud así considerada no es hereditaria (es de suponer) y esto es aceptado por los ciudadanos libres de las ciudades-Estado más o menos iguales. El arreglo parece sustentable como mejora de las instituciones establecidas, si los esclavos no son tratados demasiado severamente. Con el tiempo, puede suponerse que esta idea será abandonada, ya que si el intercambio de prisioneros de guerra es una solución más deseable, la devolución de los miembros encarcelados de la comunidad será preferible al servicio de esclavos. Pero ninguna de estas consideraciones, en todo caso imaginarias, tiende en modo alguno a justificar la esclavitud hereditaria citando limitaciones históricas o naturales. No podemos alegar aquí la necesidad o, al menos, la mayor ventaja de estas soluciones, para formas de cultura más perfeccionadas. Como observaré después, el principio de la perfección sería rechazado en la posición original (§ 50).

El problema del paternalismo merece alguna discusión aquí, ya que ha sido mencionado en el argumento de la libertad de igual, y supone una libertad menor. En la posición original los grupos creen que en la sociedad son racionales y capaces de administrar sus propios asuntos. No reconocen, por tanto, ningún deber en sí mismo, ya que no es necesario para promover su propio bien. Pero, una vez que la concepción ideal se ha elegido, querrán asegurarse contra la posibilidad de que no se desarrollen sus poderes y no puedan satisfacer de un modo racional sus intereses, como ocurre en el caso de los niños; o que, por alguna desgracia o algún accidente, queden incapacitados para tomar decisiones que les beneficien, como ocurre en el caso de las personas seriamente disminuidas o mentalmente trastornadas. Es también racional, por su parte, protegerse contra sus propias inclinaciones irracionales, conviniendo en una escala de castigos que les dará un motivo suficiente para evitar acciones desatinadas, y aceptar ciertas imposiciones proyectadas para reparar las consecuencias lamentables de su conducta imprudente. En estos casos, los grupos adoptan principios que estipulan cuándo otros están autorizados para actuar en beneficio propio, y para supeditar sus actuales deseos si es necesario; y esto lo hacen reconociendo que algunas veces su capacidad de actuar racionalmente para conseguir su propio bien puede disminuir o desaparecer[28] en su totalidad.

Así, los principios del paternalismo son aquellos que los grupos reconocerían en la

posición original para protegerse contra la debilidad o las fallas de su razón y de su voluntad en sociedad. En ocasiones se autoriza e incluso se exige a otros que actúen en nuestro beneficio y hagan lo que haríamos para nosotros mismos si fuésemos racionales. Esta autorización sólo se pone en práctica cuando no podemos cuidar de nosotros mismos. Las decisiones paternalistas han de guiarse por las propias preferencias del individuo y por sus intereses, en tanto que no sean irracionales o, a falta de conocimiento de estos intereses, por la teoría de los bienes primarios. Cuanto menos conocemos de una persona, actuamos por ella más como lo haríamos por nosotros mismos, desde el punto de vista de la posición original. Intentamos obtener para él cosas que presumiblemente quiere, sean lo que fueren. Debemos ser capaces de alegar que con el desarrollo o la recuperación de sus poderes racionales, el individuo en cuestión aceptaría nuestra decisión en su favor y estaría de acuerdo con nosotros en que hicimos lo mejor.

La exigencia de que la otra persona acepte su estado, a su debido tiempo, no es, sin embargo, suficiente, y mucho menos si esta condición no está abierta a una crítica racional. Así imaginemos dos personas en plena posesión de su razón y voluntad que mantengan diferentes posiciones religiosas y filosóficas, y supongamos que hay algún proceso psicológico que convierte a cada uno a la opinión del otro, a pesar de que el proceso se les impone contra su voluntad. Llegado el momento, vamos a suponerlo, ambos aceptarán conscientemente sus nuevas creencias. No se nos permite aún someterles a este tratamiento. Dos últimas consideraciones son necesarias: la intervención paternalista ha de justificarse por la pérdida evidente o la ausencia de razón y de voluntad; y debe guiarse por los principios de la justicia y por lo que se conoce acerca de los intereses más permanentes del individuo o por el cómputo de bienes primarios. Estas restricciones a la iniciación y la dirección de las medidas paternalistas se derivan de las presunciones de la posición original. Los grupos quieren garantizar la integridad de su persona y de sus objetivos y creencias finales, sean las que fueren. Los principios paternalistas son una protección contra nuestra propia irracionalidad y no deben interpretarse para autorizar ataques a las propias convicciones y carácter, mientras ofrezcan la perspectiva en tanto que ofrecen la posibilidad de obtener el consentimiento. En general, también los métodos de educación deben respetar estas limitaciones (§ 78).

La fuerza de la justicia como imparcialidad parece derivarse de dos cosas: la exigencia de que todas las desigualdades se justifiquen ante los menos aventajados, y la prioridad de la libertad. Estas dos limitaciones la distinguen del intuicionismo y de las teorías teleológicas. Resumiendo la discusión anterior podemos reformular el primer principio de la justicia y conjuntarlo con la regla de prioridad adecuada. Las alteraciones y adiciones se aclaran por sí mismas. El principio se enuncia ahora del modo siguiente.

Primer principio

Cada persona ha de tener un derecho igual al sistema más amplio de libertades básicas, compatible con un sistema similar de libertad para todos.

Regla de prioridad

Los principios de la justicia han de ser clasificados en un orden lexicográfico y por tanto la libertad sólo puede ser restringida en favor de la libertad en sí misma. Hay dos casos:

A. una libertad menos extensa debe reforzar el sistema total de libertad compartido por todos;
B. una libertad menor que la libertad igual debe ser aceptable para aquellos ciudadanos con una libertad menor.

Quizá merezca repetirse que todavía tengo que ofrecer un argumento sistemático para la regla de prioridad aunque la he revisado en bastantes ocasiones. Parece que se ajusta bastante bien a nuestras convicciones. Pero este argumento, desde el punto de vista de la posición original, lo dejo para la Tercera Parte, donde puede entrar en juego en su totalidad la doctrina contractual (§ 82).

40. La interpretación kantiana de la justicia como imparcialidad

En su mayor parte, he considerado el contenido del principio de libertad igual y el significado de la prioridad de los derechos que define. Parece apropiado destacar aquí que hay una interpretación kantiana del concepto de justicia de la que se deriva este principio. Esta interpretación se basa en la noción kantiana de autonomía. Es un error, creo yo, acentuar el lugar que de la generalidad y la universalidad ocupan en la ética kantiana. El que los principios morales sean generales y universales no es nuevo para él, y, como hemos visto, estas condiciones no nos llevan muy lejos. Es imposible construir una teoría moral sobre una base tan débil, y, por tanto, limitar la discusión de la doctrina kantiana a estas nociones es reducirla a la trivialidad. La fuerza de su concepto reside en otra parte.[29]

Por una parte, Kant comienza con la idea de que los principios morales son el objeto de la elección racional. Estos principios definen la ley moral según la que los hombres desean racionalmente dirigir su conducta en una comunidad ética. La filosofía moral se

vuelve el estudio de la concepción y el resultado de una decisión racional convenientemente decidida. Esta idea tiene consecuencias inmediatas, ya que una vez que consideremos los principios morales como la legislación para un reino de fines, está claro que estos principios no sólo han de ser aceptados, sino también conocidos por todos. Finalmente, Kant supone que esta legislación moral debe ser acordada en condiciones que caracterizan a los hombres como seres libres y racionales. La descripción de la posición original es un intento de interpretar esta concepción. No deseo discutir aquí esta interpretación sobre la base del texto de Kant. Ciertamente, algunos querrán interpretarlo de otro modo. Quizá las observaciones siguientes se entiendan mejor como sugerencias para relacionar la justicia como imparcialidad, con el punto culminante de la tradición contractualista en Kant y Rousseau.

Kant mantenía, según creo, que una persona actúa autónomamente cuando los principios de su acción son elegidos por ella como la expresión más adecuada de su naturaleza como ser libre y racional. Los principios sobre los que actúa no se adoptan a causa de su posición social o sus dotes naturales, o a la vista de la sociedad específica en la que vive o de las cosas que desea. Actuar sobre tales principios es actuar heterónomamente. Ahora bien, el velo de la ignorancia priva a las personas en la posición original del conocimiento que les capacitaría a elegir principios heterónomos. Los grupos llegan a su elección conjunta como personas libres y racionales, sabiendo únicamente que se dan aquellas circunstancias que hacen surgir la necesidad de los principios de justicia.

Desde luego, el argumento de estos principios añade varios aspectos a la concepción kantiana; por ejemplo, el rasgo de que los principios elegidos han de aplicarse a la estructura básica de la sociedad y las premisas que caracterizan esta estructura se usan para deducir los principios de la justicia. Pero creo que éstas y otras adiciones son bastante naturales y siguen bastante de cerca la doctrina de Kant, al menos cuando todos sus escritos éticos son considerados en conjunto. Suponiendo, entonces, que el razonamiento en favor de los principios de la justicia es correcto, podemos decir que cuando las personas actúan sobre la base de estos principios están actuando de acuerdo con principios que ellos elegirían como personas racionales e independientes en una original posición de igualdad. Los principios de sus acciones no dependen de contingencias naturales o sociales, ni reflejan tampoco la disposición de las particularidades de sus planes de vida o de las aspiraciones que los motivan. Actuando a partir de estos principios, las personas expresan su naturaleza de seres libres y racionales sujetas a las condiciones generales de la vida humana. Expresar que la propia naturaleza es un modo de ser específico, es actuar conforme a los principios que serían elegidos si esta naturaleza fuera el elemento resolutorio decisivo. Desde luego, la elección de los

grupos en la posición original está sujeta a las limitaciones de esta situación. Pero cuando, conscientemente, actuamos sobre los principios de la justicia, en el curso ordinario de los acontecimientos, consentimos deliberadamente las limitaciones de la posición original. Una razón para hacerlo, para personas que lo hagan y lo quieran así, es expresar su naturaleza de seres libres y racionales.

Los principios de la justicia son también imperativos categóricos en sentido kantiano. Por imperativo categórico, Kant entiende un principio de conducta que se aplica a una persona en virtud de su naturaleza como ser libre y racional. La validez de este principio no presupone que se tenga un deseo o propósito particular. Por el contrario, un imperativo categórico supone lo siguiente: nos dirige a dar ciertos pasos como medio eficaz de conseguir un fin específico. Si el deseo es para una cosa particular o para una cosa más general, como ciertas clases de sentimientos o placeres, el imperativo correspondiente es hipotético. Su aplicabilidad depende de tener un propósito que no es condición necesaria para ser un individuo humano racional. El argumento en pro de los principios de la justicia no supone que los grupos tengan fines particulares, sino solamente que desean ciertos bienes primarios. Éstas son cosas que es razonable querer, se quiera lo que se quiera aparte. Así, dada la naturaleza humana, querer estas cosas es una parte de su racionalidad y aunque se presume que todos tienen alguna concepción del bien, no se sabe nada de sus objetivos finales. La preferencia por los bienes primarios se deriva, entonces, de las suposiciones más generales acerca de la racionalidad de las condiciones de la vida humana. Actuar a partir de los principios de la justicia es actuar a partir de imperativos categóricos en el sentido de que se aplican a nosotros cualesquiera que sean nuestros propósitos en particular. Esto refleja el hecho de que tales contingencias no aparecen como premisas en sus deducciones.

Podemos tener en cuenta, también, que la suposición que motiva el mutuo desinterés concuerda con la noción kantiana de autonomía, y establece otra base para esta condición. Hasta aquí, esta suposición se ha usado para caracterizar las circunstancias de la justicia y para asegurar un concepto claro que guíe los razonamientos de los grupos. También hemos visto que el concepto de benevolencia, siendo una noción de segundo orden, no resolvería nada. Podemos añadir que la suposición de un desinterés mutuo tiene como fin el permitir la libertad en la elección de un sistema de objetivos finales.[30] La libertad de adoptar una concepción del bien está limitada únicamente por principios deducidos de una doctrina que no impone restricciones previas a estos conceptos. La presunción de un desinterés mutuo en la posición original implica esta idea. Yo creo que los grupos tienen pretensiones diferentes, en un sentido general. Si sus fines estuviesen restringidos de algún modo específico, esto aparecería como una restricción arbitraria a la libertad. Además, si los grupos fuesen altruistas o persiguiesen cierta clase de placeres,

entonces los principios elegidos sólo se aplicarían, como lo muestra el argumento, a personas cuya libertad estuviese restringida por elecciones compatibles con el altruismo y el hedonismo. Como lo dice el argumento, los principios de la justicia afectan a todas las personas con planes de vida racionales, sea cual fuere su contenido, y estos principios representan las limitaciones apropiadas a la libertad. Así es posible decir que los límites impuestos a las concepciones sobre el bien son el resultado de una interpretación de la situación contractual que no pone limitaciones previas a los deseos de los hombres. Hay, por tanto, muchas razones que motivan la premisa causante del desinterés mutuo. Esta premisa no sólo es cuestión de realismo acerca de las circunstancias de la justicia, o un medio de hacer asequible la teoría, sino que también se conecta con la idea kantiana de autonomía.

Hay, sin embargo, una dificultad que hay que declarar. Está bien expresada por Sidgwick,[31] quien apunta que nada hay más sorprendente en la ética kantiana que la idea de que un hombre se realiza a sí mismo cuando actúa a partir de la ley moral, mientras que si permite que sus acciones sean determinadas por deseos sensuales o intereses accidentales, se somete a la ley de la naturaleza. Aunque, según la opinión de Sidgwick, esta idea no tiene valor alguno, le parece que, según la opinión de Kant, las vidas de los santos y de los truhanes son igualmente el resultado de una elección libre (por parte del ego noumenal) y el sujeto de leyes causales (el ego fenomenal). Kant nunca explica por qué el truhán no expresa en una vida mala sus características y su personalidad libremente elegidas, del mismo modo que un santo expresa su personalidad característica y libremente elegida en una buena. La objeción de Sidgwick es decisiva, creo yo, por cuanto suponemos, como la exposición de Kant parece conceder, que el ser noumenal puede elegir un conjunto coherente de principios y que, actuar conforme a tales principios, sean cuales fueren, basta para expresar que nuestra elección es la de un ser libre y racional. La réplica de Kant sería que aunque actuar con base en un conjunto coherente de principios básicos sería el resultado de una decisión por parte del ego noumenal, no todas esas acciones del ego fenomenal expresan esta decisión como la de un ser libre y racional. Así, si una persona realiza su verdadera individualidad expresándola en sus acciones, y si desea, sobre todo, realizarse a sí mismo, elegirá entonces actuar sobre principios que manifiesten su naturaleza de ser libre y racional. La parte que falta del argumento se refiere al concepto de expresión. Kant no mostró que actuar partiendo de la ley moral exprese nuestra naturaleza en formas identificables y que actuar sobre principios contrarios no lo haga.

Este defecto se convierte en un bien, creo yo, por la concepción de posición original. Lo esencial es que necesitamos un argumento que muestre qué principios, si hay alguno, han de elegir las personas libres e igualmente racionales y que estos principios sean

aplicables en la práctica. Una respuesta concreta a este problema es necesaria para enfrentarnos a la objeción de Sidgwick. Sugiero que concibamos la posición original como el punto de vista a través del cual seres noumenales contemplan el mundo. Los grupos compuestos de seres noumenales tienen completa libertad para elegir los principios que deseen; pero también tienen un deseo de expresar su naturaleza de miembros racionales del reino de lo inteligible con esta libertad de elección, es decir, como seres que pueden contemplar el mundo de este modo, y expresar esta perspectiva en su vida como miembros de la sociedad. Deben decidir qué principios, cumplidos conscientemente en la vida diaria, manifiestan del mejor modo posible esta libertad en su comunidad y revelan más claramente su independencia de las contingencias naturales y de los accidentes sociales. Ahora bien, si el argumento de la doctrina contractual es correcto, estos principios son, desde luego, aquellos que definen la ley moral, o, más exactamente, los principios de la justicia para instituciones e individuos. La descripción de la posición original interpreta el punto de vista de los seres noumenales, acerca de lo que significa ser un individuo libre y racional. Nuestra naturaleza como tales seres se manifiesta cuando actuamos a partir de principios que elegiríamos cuando esta naturaleza se refleja en las condiciones que determinan la elección. Así los hombres exhiben su libertad, su independencia de las contingencias de la naturaleza y de la sociedad, actuando por medios que reconocerían en la posición original.

Entendido adecuadamente, el deseo de actuar con justicia se deriva en gran parte del deseo de expresar lo más exactamente posible lo que somos o lo que podemos ser, especialmente como seres libres y racionales con libertad de elegir. Es por esta razón, creo yo, por lo que Kant dice que no actuar con arreglo a la ley moral da lugar a la vergüenza y no a un sentimiento de culpabilidad. Y esto es adecuado, ya que, para él, actuar injustamente es actuar de una manera que no expresa nuestra naturaleza como seres libres y racionales. Por tanto, tales acciones atentan contra nuestra propia estimación, nuestro sentido del propio valor, de la propia vanidad, y la experiencia de esta pérdida es la vergüenza (§ 67). Hemos actuado como si perteneciésemos a un orden inferior, como si fuésemos una criatura cuyos primeros principios son decididos por las contingencias naturales. Aquellos que consideran la doctrina moral de Kant como una doctrina de ley y culpa lo interpretan mal. El objetivo principal de Kant es profundizar y justificar la idea de Rousseau de que la libertad consiste en actuar de acuerdo con una ley que nos damos a nosotros mismos. Y esto no nos lleva a la moral de una orden austera, sino a una ética de mutuo respeto y autoestimación.[32]

La posición original puede ser considerada como una interpretación procesal de la concepción kantiana de autonomía y del imperativo categórico, dentro del sistema de una teoría empírica. Los principios reguladores del reino de fines son aquellos que serían

elegidos en esta posición, y la descripción de esta situación nos capacita para explicar el sentido según el cual, actuando a partir de estos principios, expresamos nuestra naturaleza de seres libres y racionales. Estas nociones ya no son puramente trascendentales y carentes de conexión con la conducta humana, ya que la concepción procesal de la posición original nos permite establecer estos lazos. Es verdad que me he apartado de los enfoques de Kant en varios aspectos. No puedo discutir estos puntos aquí; pero han de tenerse en cuenta dos cosas. La elección del individuo como ser noumenal creo que es una elección colectiva. La importancia de que el ser sea igual es que los principios elegidos han de ser aceptables a otros seres. Ya que todos son similarmente libres y racionales, cada uno ha de tener una oportunidad de adoptar los principios públicos de la comunidad ética. Esto significa que, como seres noumenales todos han de consentir en estos principios. A menos que fuesen acordados los principios del truhán, no pueden expresar esta elección libre, por mucho que uno solo quisiera adoptarlos. Después intentaré definir el sentido según el que este acuerdo unánime es la mejor expresión de la naturaleza del ser (§ 85). Este acuerdo no pasa por alto los intereses de la persona, como lo implica la naturaleza colectiva de la elección, pero dejaré esta cuestión por el momento.

En segundo lugar, he supuesto que los grupos saben que están sujetos a las condiciones de la vida humana. Estando en las circunstancias de la justicia, están situados en el mundo con otros hombres, quienes también se enfrentan a limitaciones tales como una escasez moderada o intereses competitivos. La libertad humana ha de ser regulada por principios elegidos a la luz de estas restricciones naturales. Así, la justicia como imparcialidad es una teoría de la justicia humana y entre sus premisas están los hechos elementales acerca de las personas y de su lugar en la naturaleza. La libertad de ciertas inteligencias absolutas (Dios y los ángeles), no sujeta a estos condicionamientos, va más allá del alcance de esta teoría. Kant pudo haber querido decir que su teoría se aplicaba a todos los seres racionales, como tales, y que, por tanto, la situación social del humano en el mundo parece no tener posibilidad alguna de determinar los principios fundamentales de la justicia. De ser así, he aquí otra diferencia entre la teoría de Kant y la justicia como imparcialidad.

Pero la interpretación kantiana no tiene por objeto ser una interpretación de la doctrina real de Kant, sino, más bien, de la justicia como imparcialidad. El análisis de Kant se halla poblado de gran número de dualismos profundos y, especialmente, por los existentes entre lo necesario y lo contingente, la forma y el fondo, el deseo y la razón, y entre el nóumeno y el fenómeno. Para muchos, renunciar a estos dualismos, tal y como él los interpretaba, equivale a renunciar a lo que su teoría tiene de distintivo. Yo no comparto esta opinión. Su concepción moral posee una estructura característica que

resalta con mucho más claridad cuando se toman estos dualismos no en el sentido que él les dio, sino que se les refunde, volviendo a formular su fuerza moral dentro del campo de una teoría empírica; en lo que yo he llamado interpretación kantiana se halla explicada la forma en que esto puede lograrse.

[Notas]

---

[1] La idea de una secuencia de cuatro etapas está sugerida por la Constitución de los Estados Unidos y por su historia. Para algunas observaciones de cómo puede ser interpretada y relacionada esta secuencia con la justicia procesal, véase *Social Choice and Individual Values,* de K. J. Arrow, 2ª ed. (Nueva York, John Wiley and Sons, 1963), pp. 89-91.

[2] Es importante distinguir la secuencia de las cuatro etapas y su concepción de una convención constitucional del tipo de elección constitucional que puede encontrarse en teoría social y ejemplificada por J. M. Buchanan y Gordon Tullock, en *The Calculus of Consent* (Ann Arbor, University of Michigan Press, 1963). La idea de una secuencia de cuatro etapas forma parte de una teoría moral y no pertenece a la descripción del funcionamiento de las constituciones reales, excepto en lo que los agentes políticos pudieran estar influidos por esta concepción de la justicia. En la doctrina del contrato, los principios de la justicia han sido ya acordados y nuestro problema estriba en formular un esquema que nos ayude a aplicarlos. El objetivo es caracterizar una constitución justa y no adivinar el tipo de constitución que pudiera ser adoptado o acordado, basándose en suposiciones sobre la vida política, más o menos realistas (aunque simplificadas) y, mucho menos, basadas en suposiciones individuales del tipo característico de la teoría económica.

[3] Véase el ensayo de Constant, *Ancient and Modern Liberty* (1819). Sus ideas a este propósito son discutidas por Guido de Ruggiero, *The History of European Liberalism,* trad. de R. C. Collingwood (Oxford, The Clarendon Press, 1927), pp. 159-164, 167-169. Para una exposición general, véase Isaiah Berlin: *Four Essays on Liberty* (Londres, Oxford University Press, 1969), esp. el tercer ensayo y pp. XXXVII-LXIII de la introdución; y también G. G. MacCallum, "Negative and Positive Freedom", *Philosophical Review,* vol. 76 (1976).

[4] Aquí sigo a MacCallum en "Negative and Positive Freedom". Véase, más adelante, Felix Oppenheim, *Dimensions of Freedom* (Nueva York, St. Martin Press, 1961), y en esp. pp. 109-118, 132-134, donde se encuentra una triple definición de la noción de libertad social.

[5] Véase Alexander Meiklejohn, *Free Speech and Its Relation to Self-Government* (Nueva York, Harper and Brothers, 1948), cap. I, sec. 6.

[6] El concepto de derechos iguales es, naturalmente, muy conocida de una u otra forma y aparece en muchos análisis de la justicia incluso cuando los escritores difieren enormemente en los temas a tratar. Por ello, si el principio de un derecho equitativo a la libertad es comúnmente asociado con Kant —*The Metaphysical Elements of Justice,* trad. por John Ladd (Nueva York, The Library of Liberal Arts, 1965), pp. 43-45— puede proclamarse que también puede hallarse en *On Liberty,* de J. S. Mill y en otros muchos de sus escritos y en los de otros muchos liberales. H. L. A. Hart ha sostenido algo parecido en "Are There Any Natural Rights?" *Phylosophical Review,* vol. 64 (1955); y también Richard Wollheim en el simposio "Equality", *Proceedings of the Aristotelian Society,* vol. 56 (1955-1956). El principio de la libertad equitativa en el sentido en que lo utilizaré, puede adquirir, sin embargo, rasgos especiales por influencia de la teoría de la que forma parte. En particular, prescribe una cierta estructura de instituciones de las cuales partir, pero tan sólo en la medida en que lo

permitan las reglas prioritarias (§ 39). Se halla muy alejado de un principio de consideración equitativa, dado que la idea intuitiva es la de generalizar el principio de tolerancia religiosa hacia una forma social, llegando así a una libertad equitativa en las instituciones públicas.

[7] La definición de Mill en cuanto a la utilidad, como basada en los intereses permanentes del hombre como ser progresivo, se halla en *On Liberty,* cap. I, párr. 11. Originalmente, leí el pasaje como "los intereses permanentes de un hombre", repetido después en un cierto número de ediciones. Le estoy agradecido a David Spitz por decirme que lo que seguramente había escrito Mill era "hombre" y no "un hombre", por lo que esta última variante, que partía de una muy antigua edición barata, pueda ser el resultado de un error de imprenta. He revisado el texto en consecuencia. En cuanto al criterio de elección de valor, véase *Utilitarism,* cap. II, párr. 2-10. He oído esta interpretación en boca de G. A. Paul (1953) y le estoy muy agradecido por sus observaciones.

[8] Estos tres fundamentos están on *On Liberty,* cap. III. No deben confundirse con las razones que Mill expone en otros textos, por ejemplo, en el cap. II que recomienda los efectos benéficos de las instituciones libres.

[9] *Summa Theologica,* II-II, q. 11, art. 3.

[10] *El contrato social,* lib. IV, cap. VIII.

[11] Para las opiniones de los reformistas protestantes, véase J. E. E. D. (Lord) Acton, "The Protestant Theory of Persecution", en *The History of Freedom and Other Essays* (Londres, Macmillan, 1907). En cuanto a Locke, véase *A Letter Concerning Toleration,* incluida con *The Second Treatise of Government,* ed. por J. W. Gough (Oxford, Basil Blackwell, 1946), pp. 156-158.

[12] Para un análisis de este problema, véase W. S. Vickrey, "On the Prevention of Gerrymandering", *Political Science Quartely,* vol. 76 (1961).

[13] Véase R. A. Dahl, *A Preface to Democratic Theory* (Chicago, University of Chicago Press, 1956), pp. 67-75, en cuanto al examen de las condiciones necesarias para adquirir la igualdad política.

[14] Mis observaciones se basan en F. H. Knight, *The Ethics of Competition and other Essays* (Harper and Brothers, Nueva York, 1967), pp. 293-305.

[15] Véase H. F. Pitkin, *The Concept of Representation* (University of California Press, Berkeley, 1967), pp. 221-225, con cuyo examen de la representación me encuentro en deuda.

[16] Véase Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty,* pp. 130, 165.

[17] Véase J. R. Pole, *Political Representation in England and the Origin of the American Republic* (Macmillan, Londres, 1966), pp. 536-537.

[18] *Representative Government,* ed. R. B. McCallum, junto con *On Liberty* (Basil Blockwell, Oxford, 1946), pp. 216-222. (La mayor parte de la última mitad del capítulo VIII.)

[19] *Representative Government,* pp. 149-151, 209-211. (Que corresponden al final del capítulo III, y al comienzo del VIII.)

[20] Para un examen general, véase Lon Fuller, *The Morality of Law* (Yale University Press, New Haven, 1964), cap. II. El concepto de decisiones de principio en derecho constitucional es tratado por Herbert Wechsler, *Principles, Politics, and Fundamental Law* (Harvard University Press, Cambridge, 1961). Véase Otto Kirchenheimer, *Political Justice* (Princeton University Press, Princeton, 1961), y J. N. Shklar, *Legalism* (Harvard University Press, Cambridge, 1964), parte II, en cuanto al uso y abuso de formas judiciales en política. J. R. Lucas, *The Principles of Politics* (The Clarendon Press, Oxford, 1966), pp. 106-143, contiene un tratamiento filosófico del tema.

[21] Véase Lon Fuller, *Anatomy of the Law* (The New American Library, Nueva York, 1969), p. 182.

[22] Esta acepción del término justicia natural es la tradicional. Véase H. L. A. Hart, *The Concept ot Law* (The Clarendon Press, Oxford, 1961), pp. 156, 202.

[23] Podría discutirse el alcance de esta idea para la totalidad de los derechos, por ejemplo, el derecho a recoger un artículo no reclamado. Véase Hart en *Philosophical Review,* vol. 64, p. 179. Pero quizá sea lo bastante válido para lo que nos proponemos aquí. Aunque algunos de los derechos básicos son, al mismo tiempo, derechos de competencia, por denominarlos de alguna manera —por ejemplo, el derecho a participar en los asuntos públicos, y el de influir sobre las decisiones tomadas— al mismo tiempo, cada cual tiene el deber de conducirse de una determinada forma. Este deber entra en el ámbito de la conducta política equitativa, y su violación supone interferencia. Como hemos visto, la constitución aspira a establecer el armazón en el cual los derechos políticos equitativamente perseguidos y tomados en su justo valor pueden conducir a una legislación justa y efectiva, que es cuando podemos interpretar apropiadamente la declaración contenida en el texto a lo largo de esas líneas. Véase al respecto Richard Wollheim, "Equality", *Proceedings of the Aristotelian Society,* vol. 56 (1955-1956), p. 291. En otro sentido, puede volverse a definir este derecho como el derecho a tratar de hacer algo en circunstancias determinadas, siempre que éstas permitan la justa oposición de los demás. La ausencia de equidad suele ser una forma característica de interferencia.

[24] Véase *Leviathan,* caps. 13-18. Y también Howard Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes* (The Clarendon Press, Oxford, 1957), cap. III; y D. P. Gauthier, *The Logic of Leviathan* (The Clarendon Press, Oxford, 1969), pp. 76-89.

[25] Para estas materias consúltese H. L. S. Hart, *Punishment and Responsability* (The Clarendon Press, 1968), pp. 173-183, a quien he seguido aquí.

[26] *La política,* libro I, cap. II, 1253a15.

[27] Véase H. F. Pitkin, *The Concept of Representation,* cap. VIII, para una relación de la idea de Burke.

[28] Para un examen de este problema véase Gerald Dworkin, "Paternalism", y un ensayo en *Morality and the Law,* ed. R. A. Wasserstrom (Wadsworth Publishing Co., Belmont, Cal., 1971), pp. 107-126.

[29] Lo que debemos muy especialmente evitar es la idea de que la doctrina de Kant puede, a lo más, aportar los elementos generales o formales para una teoría utilitaria o para cualquier otra. Ésta es una idea que podemos hallar en *The Methods of Ethics,* de Sidgwick, 7ª ed. (Londres, Macmillan, 1907), pp. XVII y XX del prefacio; y también en *Ethical Studies,* de F. H. Bradley, 2ª ed. (Oxford, Clarendon Press, 1927), Ensayo IV, y podemos remontarnos hasta Hegel. Hay que tener muy en cuenta el amplio alcance de esta opinión y considerar detenidamente los últimos trabajos. Desgraciadamente, no existe un comentario del conjunto de la teoría moral de Kant; quizá resulte imposible de escribir. No obstante, los trabajos clásicos de H. J. Paton, *The Categorical Imperative* (University of Chicago Press, Chicago, 1948), y L. V. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason* (University of Chicago Press, Chicago, 1960), y otros, necesitan ser actualizados mediante el estudio de otras obras. Véanse entonces las de M. J. Gregor, *Laws of Freedom* (Basil Blackwel, Oxford, 1963); una relación de *The Metaphysics of Morals;* y J. G. Murphy, *Kant: the Philosophy of Right* (Macmillan, Londres, 1970). Además, la *Crítica del juicio, La religión dentro de los límites de la mera razón,* y los escritos políticos no pueden dejarse a un lado sin distorsionar su doctrina. Por último, véase *Kant's Political Writings,* ed. Hans Reiss y trad. H. B. Nisbet (The University Press, Cambridge, 1970).

[30] En este punto estoy en deuda con Charles Fried.

[31] Véase *The Methods of Ethics,* 7ª ed. (Londres, Macmillan, 1907), Apéndice, "The Kantian Conception of Free Will" (tomado de *Mind,* vol. 13, 1888), pp. 511-516, esp. p. 516.

[32] Véase B. A. O. Williams, "The Idea of Equality" en *Philosophy, Politics and Society,* Segunda Serie, ed. Peter Laslett y W. G. Runciman (Basil Blackwell, Oxford, 1962), p. 115. Para confirmar esta interpretación, véanse las

apreciaciones de Kant sobre la educación moral en *Crítica de la razón práctica,* pt. II. Véase también Beck, *Commentary on Kant's Critique of Practical Reason,* pp. 233-236.

V. Porciones distributivas

En este capítulo tomo en consideración el segundo principio de justicia y describo un esquema de las instituciones que cumplen sus exigencias en la composición del Estado moderno. Comienzo observando que los principios de la justicia pueden servir como parte de una doctrina de economía política. La tradición utilitaria ha acentuado esta aplicación y podemos ver cuáles son los resultados. También señalo que estos principios llevan incorporado un cierto ideal de las instituciones sociales, y esto tendrá importancia cuando consideremos en la Tercera Parte los valores de la comunidad. Como preparación para ulteriores discusiones, hay unos breves comentarios acerca de los temas económicos, el papel de los mercados, etc. Después vuelvo al difícil problema del ahorro y de la justicia entre generaciones. Los puntos fundamentales son conjuntados de un modo intuitivo seguidos por algunas observaciones destinadas al problema de la preferencia en el tiempo y a ciertos casos de prioridad. Después intento mostrar que el análisis de las porciones distributivas puede explicar el lugar de los preceptos comunes de la justicia. También examino el perfeccionismo y el intuicionismo como teorías de la justicia distributiva, redondeando hasta cierto punto el contraste con otras opiniones tradicionales. En todo ello, queda abierta la elección entre una economía de propiedad privada y una economía socialista; desde el punto de vista exclusivo de la teoría de la justicia, puede parecer que diferentes estructuras básicas satisfacen sus principios.

41. El concepto de justicia en la economía política

En este capítulo trato de ver cómo los dos principios actúan como concepción de economía política, es decir, como normas según las cuales evaluamos los esquemas económicos y los programas políticos, así como el trasfondo de sus instituciones. (El bienestar económico a menudo se define del mismo modo.[1] No uso este nombre porque el término "bienestar" sugiere que la concepción moral implícita es utilitaria; la frase "elección social" es mucho mejor aunque creo que sus connotaciones aún son

demasiado escasas.) Una doctrina de economía política debe incluir una interpretación del bien público basada en una concepción de la justicia. Ha de guiar las reflexiones de los ciudadanos cuando consideren los problemas de política económica y social. El ciudadano debe adoptar la perspectiva de la asamblea constitucional o de la etapa legislativa y averiguar cómo han de aplicarse los principios de la justicia. Una opinión política se refiere a lo que promueve el bien del cuerpo político en general, e invoca alguna norma para la división equitativa de las ventajas sociales.

Desde el principio he hecho hincapié en que la justicia como imparcialidad se aplica a la estructura básica de la sociedad. Es una concepción para clasificar las formas sociales consideradas como sistemas cerrados. Alguna decisión respecto a estas nociones es fundamental y no puede evitarse. De hecho, el efecto acumulativo de la legislación económica y social es determinar la estructura básica. Además, el sistema social forja los deseos y aspiraciones que sus ciudadanos llegan a tener, y también determina, en parte, la clase de personas que quieren ser, y la clase de personas que son. Así, un sistema económico no es sólo un mecanismo institucional para satisfacer los deseos y las necesidades, sino un modo de crear y de adaptar los deseos futuros. El cómo los hombres trabajan en conjunto para satisfacer sus deseos presentes afecta los deseos que tendrán después, la clase de personas que serán. Estos aspectos son perfectamente obvios y han sido siempre reconocidos por destacados economistas tan diferentes como Marshall y Marx.[2] Como los esquemas económicos tienen estos efectos, y deben tenerlos, la elección de estas instituciones supone una concepción del bien humano y de los proyectos de las instituciones para conseguirlo. Esta elección debe ser hecha sobre bases morales y políticas tanto como económicas. Las consideraciones de eficiencia no son sino una base de decisión y, a menudo, una base de decisión relativamente pequeña. Desde luego, esta decisión no puede ser afrontada abiertamente. Se puede tomar por omisión. A menudo asentimos sin pensar en la concepción moral y política implícita en el *statu quo,* o dejamos que las cosas se resuelvan mediante las soluciones que ofrecen fuerzas económicas y sociales rivales. Pero la economía política debe investigar este problema, aun cuando la conclusión sea que es mejor dejar que el curso de los acontecimientos decida.

Ahora bien, puede parecer a primera vista que la influencia del sistema social sobre los deseos humanos y las consideraciones de los hombres sobre sí mismos impone una objeción decisiva al punto de vista contractual. Podríamos pensar que esta concepción de la justicia se basa en los propósitos de los individuos y regula el orden social mediante principios que las personas guiadas por estos objetivos elegirían. ¿Cómo puede esta doctrina, entonces, determinar un punto de Arquímedes, desde el cual evaluar la estructura básica? Parecerá que no hay otra alternativa que la de juzgar las instituciones a

la luz de una concepción ideal de la persona, obtenida sobre bases apriorísticas o perfeccionistas. Pero, de acuerdo con la consideración de la posición original y su interpretación kantiana, no debemos pasar por alto la especial naturaleza de esta situación y el alcance de los principios que se adopten en ella. Sólo se hacen las presunciones más generales acerca, principalmente, de los intereses de los grupos, a saber que tienen un interés en los bienes sociales primarios, en cosas que se presume que los hombres quieren, sean lo que fueren. Desde luego, la teoría de estos bienes depende de premisas psicológicas que pueden parecer incorrectas. Pero, en cualquier caso, de lo que se trata es de definir una clase de bienes que son deseados normalmente como partes de planes de vida racionales, que pueden incluir la más variada clase de fines. Por tanto, suponer que los grupos quieren estos bienes, y encontrar una concepción de justicia sobre esta suposición, no es unirlo a un esquema específico de intereses humanos que pueden ser generados por una disposición concreta de las instituciones. La teoría de la justicia presupone, sin duda, una teoría del bien, pero dentro de estos vastos límites no prejuzga la elección de la clase de personas que los hombres quieren ser.

A pesar de todo, una vez deducidos los principios de la justicia, la doctrina contractual establece ciertos límites a la concepción del bien. Estos límites se derivan de la prioridad de la justicia sobre la eficiencia, y de la prioridad de la libertad sobre las ventajas económicas y sociales (suponiendo que prevalezca un orden serial), ya que, como lo he subrayado antes (§ 6), estas prioridades significan que los deseos de cosas que son enteramente injustas, o los que no pueden ser satisfechos sin violar un esquema justo, carecen de valor. No tiene objeto cumplir estos deseos y el sistema social debería combatirlos. Además, debemos tener en cuenta el problema de la estabilidad. Un sistema justo debe generar su propio apoyo. Esto significa que debe ser estructurado de manera que introduzca en sus miembros el correspondiente sentido de la justicia y un deseo efectivo de actuar de acuerdo con sus normas por razones de justicia. Así, la exigencia de estabilidad y el criterio de combatir los deseos que están en desacuerdo con los principios de justicia imponen otras restricciones a las instituciones. No han de ser sólo justas, sino proyectadas para alentar la virtud de la justicia en aquellos que toman parte en ellas. En este sentido, los principios de la justicia definen un ideal parcial de la persona cuyos acuerdos sociales y económicos deben respetar. Finalmente, tal y como mantiene el argumento de la incorporación de ideales en nuestros principios, ciertas instituciones son exigidas por los dos principios. Ambos definen una estructura básica ideal o los rasgos de una hacia la que debe dirigirse el curso de la reforma.

El resultado de estas consideraciones es que la justicia como imparcialidad no está a merced, por decirlo así, de deseos e intereses presentes. Establece un punto de Arquímedes para fijar el sistema social sin invocar consideraciones apriorísticas. El

objetivo de la sociedad está fijado en sus líneas principales independientemente de los deseos particulares y de las necesidades de sus actuales miembros. Una concepción ideal de la justicia se define una vez que las instituciones fomentan la virtud de la justicia y combaten los deseos y aspiraciones incompatibles con ella. Desde luego, el ritmo del cambio y las particulares reformas exigidas en cualquier momento depende de las condiciones presentes. Pero la concepción de la justicia, la forma general de una sociedad justa y el ideal de la persona que concuerda con ella, no son similarmente dependientes. No hay lugar para el problema de si el deseo de los hombres de desempeñar el papel de superior o de inferior no sea tan grande que acepten instituciones autocráticas, o para el problema de si la percepción de las prácticas religiosas de los demás o no sea tan grave que no se permita la libertad de conciencia. No tenemos ocasión para preguntar si, en condiciones razonablemente favorables, los beneficios económicos de instituciones autoritarias y tecnocráticas serían tan grandes que justificasen el sacrificio de las libertades básicas. Desde luego, estas observaciones suponen que son correctas las presunciones generales sobre las que se eligieron los principios de justicia. Pero si lo son, esta clase de problemas está ya resuelto por estos principios. Ciertas formas institucionales están integradas en la concepción de justicia. Esta idea comparte con el perfeccionismo el rasgo de establecer un ideal de la persona que limita la búsqueda de los deseos existentes. Respecto a esto, la justicia como imparcialidad y el perfeccionismo se oponen conjuntamente al utilitarismo.

Ahora bien, puede parecer que, como el utilitarismo no hace distinciones entre la calidad de los deseos y todas las satisfacciones tienen algún valor, no tiene un criterio para elegir entre sistemas de deseos o ideales de la persona. En cualquier caso, desde un punto de vista teórico, esto es incorrecto. El utilitario puede decir siempre que, dadas las condiciones sociales y los intereses humanos tal y como son, y tomando en cuenta cómo se desarrollarán según este o aquel acuerdo institucional, favorecer un esquema de deseos más que otro nos lleva a obtener un superior balance neto de satisfacción (o un promedio más alto). Sobre esta base, el utilitario elige entre los ideales de la persona. Algunas actitudes y deseos, siendo menos compatibles con una cooperación social fructífera, tienden a reducir el total (o el promedio) de felicidad. En términos generales, las virtudes morales son aquellas disposiciones y deseos efectivos en que podemos confiar para conseguir la mayor suma posible de bienestar. Así, sería un error pretender que el principio de utilidad no ofrece bases para elegir entre los ideales de la persona, aunque pueda ser difícil aplicar el principio en la práctica. No obstante, la elección sí depende de los deseos y las circunstancias sociales actuales, y de sus prolongaciones en el futuro. Estas condiciones iniciales pueden influir en gran parte la concepción del bien humano que debería ser alentada. El contraste está en que tanto la justicia como imparcialidad

cuanto el perfeccionismo establecen por separado una concepción ideal de la persona y de la estructura básica, de manera que no sólo son combatidos algunos deseos e inclinaciones, sino que el efecto de las circunstancias iniciales desaparecerá en su momento. Con el utilitarismo no podemos estar seguros de lo que ocurrirá. Ya que no hay un ideal integrado en su primer principio, el punto del que partimos siempre puede influir sobre el camino que hemos de seguir.

En resumen, el punto esencial es que, a pesar de los rasgos individualistas de la justicia como imparcialidad, los dos principios de la justicia no dependen de los deseos o las condiciones sociales presentes. Así, somos capaces de deducir una concepción de la estructura básica justa, y un ideal de la persona compatible con ella, que puede servir como norma para las instituciones, y para guiar la dirección del cambio social. Para encontrar un punto de Arquímedes no es necesario recurrir a principios perfeccionistas o apriorísticos. Dando por supuestos ciertos deseos generales, tales como el deseo de bienes sociales primarios, y tomando como base los acuerdos que se obtendrían en una situación inicial apropiadamente definida, podemos lograr la independencia necesaria ante las actuales circunstancias. La posición original está caracterizada de tal manera que hace posible la unanimidad; las deliberaciones de cualquier persona son típicas de todos. Además, la misma decisión sirve para los juicios de los ciudadanos de una sociedad bien ordenada y eficazmente regulada por los principios de la justicia. Todos tienen un sentido similar de la justicia y en esto es homogénea una sociedad bien ordenada. El argumento político recurre a este consenso moral.

Puede pensarse que la presunción de unanimidad es característica de la filosofía política del idealismo.[3] Tal y como se usa en la posición contractual, no hay nada específicamente idealista en la suposición de unanimidad. Esta condición es parte de la concepción procesal de la posición original y representa un límite a los argumentos. De este modo da forma al contenido de la teoría de la justicia, los principios que han de equipararse a nuestros juicios. Asimismo, Hume y Adam Smith suponen que si los hombres tuviesen que adoptar un punto de vista determinado, el del espectador imparcial, llegarían a convicciones similares. Una sociedad utilitaria también puede ser una sociedad bien ordenada. En su mayor parte la tradición filosófica, incluido el intuicionismo, ha supuesto que existe alguna perspectiva apropiada desde la cual puede esperarse la unanimidad en cuestiones morales, al menos entre personas racionales con una información similar y suficiente. O, si la unanimidad es imposible, la desigualdad entre los juicios se reduce en gran parte una vez que se adopta este punto de vista. Diferentes teorías morales resultan de las diferentes interpretaciones de este punto de vista, al que yo he llamado la situación inicial. En este sentido, la idea de unanimidad entre personas racionales está implícita en la tradición de la filosofía moral.

Lo que distingue la justicia como imparcialidad es cómo caracteriza la situación inicial, el medio en donde aparece la condición de unanimidad. Como puede darse a la posición original una interpretación kantiana, esta concepción de la justicia tiene afinidades con el idealismo. Kant intentó dar una base filosófica a la idea de Rousseau de la voluntad general.[4] La teoría de la justicia a su vez trata de presentar un proceso natural, traducción de la concepción kantiana del reino de los fines y de las nociones de autonomía y del imperativo categórico (§ 40). De este modo, la estructura subyacente de la doctrina de Kant se separa de sus bases metafísicas de manera que pueda verse más claramente y se presente relativamente libre de objeciones.

Hay otra semejanza con el idealismo: la justicia como imparcialidad ocupa un lugar central en la valoración de la comunidad, y el modo en que esto se desarrolle depende de la interpretación kantiana. Este punto lo analizaré en la Tercera Parte. La idea fundamental es la de que queremos explicar los valores sociales, el bien intrínseco de las actividades institucionales, comunitarias y asociativas por una concepción de la justicia que en sus bases teóricas es individualista. Por razones de claridad, entre otras, no queremos depender de un concepto no definido de la comunidad, ni suponer que la sociedad es un todo orgánico con una vida propia, distinta y superior a la de sus miembros en sus relaciones mutuas. Así, la concepción contractual de la posición original es elaborada en primer lugar. Es razonablemente sencilla, y el problema de la elección racional que plantea es relativamente preciso. Partiendo de esta concepción, por muy individualista que pueda parecer, podemos explicar a la postre el valor de la comunidad. De otro modo la teoría de la justicia no podría tener éxito. Para lograrlo necesitaríamos una referencia al bien primario del respeto propio que la relacionase con las partes de la teoría ya desarrolladas. Pero, por el momento, dejaré estos problemas y procederé a considerar ciertas implicaciones de los dos principios de la justicia en los aspectos económicos de la estructura básica.

42. Algunas consideraciones acerca de sistemas económicos

Es esencial tener en cuenta que nuestro tema es la teoría de la justicia, no la economía por elemental que sea. Únicamente nos conciernen algunos problemas morales de economía política. Por ejemplo, me preguntaré cuál es el valor adecuado del ahorro a través del tiempo, cómo han de ser proyectadas las instituciones básicas de la tributación y de la propiedad; o a qué nivel ha de establecerse el mínimo social. Al hacer estas preguntas mi intención no es explicar, ni mucho menos añadir nada, a lo que la teoría económica dice acerca del funcionamiento de estas instituciones. Si intentase hacer esto,

estaría obviamente fuera de lugar. Ciertas partes elementales de la teoría económica son tratadas únicamente para ilustrar el contenido de los principios de la justicia. Si la teoría económica es usada incorrectamente, o si la doctrina es errónea, espero que no repercuta en perjuicio de la teoría de la justicia. Pero, como hemos visto, los principios éticos dependen de hechos generales, y por tanto una teoría de la justicia para la estructura básica presupone una explicación de estas disposiciones. Es necesario hacer algunas suposiciones y precisar sus consecuencias, si hemos de examinar las concepciones morales. Estas precisiones tienen que ser inexactas y superficiales, pero esto puede no tener importancia si nos capacita a descubrir el contenido de los principios de la justicia, y nos satisface que, en una amplia variedad de situaciones, el principio de la diferencia nos conduzca a conclusiones aceptables. En resumen, los problemas de economía política son planteados únicamente para descubrir el lado practicable de la justicia como imparcialidad. Analizo estos aspectos desde el punto de vista del ciudadano que intenta organizar sus juicios referentes a la justicia de las instituciones económicas.

Para evitar malentendidos, y para indicar algunos de los problemas principales, comenzaré con unas breves consideraciones acerca de los sistemas económicos. La economía política está conectada en gran parte con el sector público, y la forma adecuada de las instituciones que regulan la actividad económica, con la tributación y los derechos de propiedad, con la estructura de los mercados, etc. Un sistema económico regula qué cosas se producen y por qué medios, quién las recibe, a cambio de qué contribuciones, y qué fracción de recursos sociales se dedica al ahorro y a la provisión de bienes públicos. Idealmente, todos estos aspectos deberían ser resueltos por medios que satisfagan los dos principios de la justicia. Pero hemos de preguntarnos si esto es posible, y cuáles son las exigencias concretas de estos principios.

Para comenzar, es útil distinguir entre dos aspectos del sector público, de otro modo no queda clara la diferencia entre una economía de propiedad privada y una economía socialista. El primer aspecto se refiere a la propiedad de los medios de producción. La distinción clásica es que es mucho mayor el tamaño del sector público en el socialismo (medido por la proporción del producto neto que corresponde a las empresas estatales, dirigidas por funcionarios públicos o por consejos obreros). En una economía de propiedad privada, el número de empresas estatales es pequeño y está limitado a casos especiales, tales como los servicios públicos y transportes.

Un rasgo bastante diferente del sector público es la proporción de recursos sociales dedicados a bienes públicos. La distinción entre bienes públicos y privados provoca varios problemas, pero la idea fundamental es la de que un bien público tiene dos rasgos característicos, su indivisibilidad y su carácter público.[5] Es decir, hay muchos individuos, un público por así decirlo, que quiere más o menos de este bien, pero si todos

han de disfrutarlo, ha de ser en la misma proporción. La cantidad resultante no puede dividirse, como ocurre con los bienes privados, ni ser adquirida por los individuos de acuerdo con sus preferencias. Hay varias clases de bienes públicos, dependiendo de su grado de indivisibilidad y de su importancia pública. El caso extremo de un bien público es su plena indivisibilidad entre toda la sociedad. Un ejemplo típico es el de la defensa de una nación contra un ataque (injustificado) del extranjero. Todos los ciudadanos deben participar de este bien en el mismo grado; no pueden recibir una protección variada, dependiente de sus deseos. La consecuencia de la indivisibilidad y de la publicidad, en estos casos, es que la provisión de bienes públicos debe ser estructurada a través del proceso político y no a través del mercado. Tanto la cantidad que ha de producirse como su financiación han de ser elaboradas por la legislación. Aunque no hay problema de distribución en el sentido de que todos los ciudadanos requieren la misma cantidad, los costos de distribución son nulos.

Varios rasgos de los bienes públicos se derivan de estas dos características. En primer lugar, hay el problema del "gorrón".[6] Donde el público es numeroso, con muchas individualidades, surge la tentación para cada persona de evitar cumplir su parte. Esto se debe a que el hecho de que un hombre no cumpla su parte no afecta mucho la cantidad producida. Considera la actividad colectiva de los demás como algo en una dirección o en otra. Si el bien público se produce, su disfrute no disminuye aunque no haya contribuido a su producción. Si no es producido, su acción no cambiaría la situación, de todos modos. Un ciudadano recibe la misma protección ante una invasión extranjera, ya sea que haya pagado o no sus impuestos. Por tanto, en el caso extremo no puede esperarse que se produzcan comercio y acuerdos voluntarios. De esto se deduce que la disposición y la financiación de bienes públicos corresponde al Estado y que deben ponerse en vigor unas normas obligatorias que exijan pago. Aunque todos los ciudadanos pagasen su parte voluntariamente sólo lo harían si estuviesen seguros de que los demás pagarían la suya. Así, una vez que los ciudadanos han acordado actuar colectivamente y no como individuos aislados, dando por supuestas las acciones de los demás, queda todavía la tarea de formalizar el acuerdo. El sentido de la justicia nos conduce a promover esquemas justos y a cumplir nuestra parte de ellos cuando creemos que los demás, o la mayoría, harán la suya. Pero en circunstancias normales sólo puede ofrecerse cierta seguridad si hay una norma obligatoria, puesta en vigor de una manera efectiva. Suponiendo que el bien público es para beneficio de todos y que todos estarán de acuerdo en aceptarlo, el uso de la coerción es perfectamente racional, desde el punto de vista de cada persona. Muchas de las actividades tradicionales del gobierno, en tanto puedan ser justificadas de este modo, pueden explicarse así.[7] La necesidad de la puesta en vigor de reglas por el Estado existirá aun cuando todos son impelidos por el mismo

sentido de la justicia. Los rasgos característicos de los bienes públicos esenciales necesitan acuerdos colectivos, y debe ofrecerse una estricta seguridad de que serán respetados.

Otro aspecto de la situación de los bienes públicos es su externalidad. Cuando los bienes son públicos e indivisibles, su producción causará beneficios y pérdidas a otros, que no serán tenidas en cuenta por aquellos que las aceptan o decidan producirlos. Así, en el caso extremo, si sólo una parte de los ciudadanos paga impuestos para cubrir los costos de los bienes públicos, la totalidad de la sociedad se ve afectada por las medidas tomadas. Pero puede ser que quienes acuerdan estos tributos no tengan en cuenta estos efectos, y, por tanto, la cuantía de los costos públicos será diferente de lo que sería si se considerasen todos los beneficios y todas las pérdidas. Los casos normales son aquellos donde la indivisibilidad es parcial y el público es menor. Alguien, que se ha vacunado a sí mismo contra un mal contagioso, ayuda a los demás, como a sí mismo, y, aunque no le beneficie obtener esta protección, será mejor para la comunidad local si se tienen en cuenta todas las ventajas. Desde luego, hay casos sorprendentes de daños públicos, como cuando las industrias ensucian y desgastan el ambiente. Estos costos no se calculan normalmente a través del mercado, de manera que las comodidades producidas se venden muy por debajo de sus costos sociales marginales. Hay una diferencia entre las cuentas privadas y las sociales, que el mercado no registra. Una tarea esencial de la ley y del gobierno es introducir las correcciones necesarias.

Es evidente, por tanto, que la indivisibilidad y la publicidad de ciertos bienes esenciales y las externalidades y tentaciones a que dan lugar, imponen acuerdos colectivos organizados y aplicados por el Estado. Que la norma política está fundada únicamente en la propensión de los hombres a su propio interés y a la injusticia es una idea superficial, ya que, incluso entre hombres justos, una vez que los bienes son divisibles entre una gran cantidad de personas, sus acciones decididas en aislamiento no conducirán al bien general. Es necesario algún acuerdo colectivo, y todos quieren asegurarse de que se cumplirá si cumplen su parte voluntariamente. En una comunidad grande no se espera un grado de confianza mutua en la integridad de otro, que haga superflua la aplicación de la ley. En una sociedad bien ordenada, las sanciones exigidas son, sin duda, suaves y acaso nunca sean aplicadas, pero la existencia de tales mecanismos es acaso condición normal de la vida humana, incluso en este caso.

En estas consideraciones he hecho una distinción entre los problemas de aislamiento y seguridad.[8] La primera clase de problemas se plantea cuando el resultado de las decisiones de muchos individuos, tomadas aisladamente, es peor para cada uno que otro curso de acción, aunque dando por sentada la conducta ajena, la decisión de cada persona fuera perfectamente racional. Esto es, simplemente, el caso general del dilema del prisionero, cuyo ejemplo clásico es el estado de naturaleza de Hobbes.[9] El problema

del aislamiento es identificar estas situaciones y averiguar qué empresa colectiva obligatoria sería la más adecuada, desde el punto de vista de todos. El problema de la seguridad es diferente; aquí se trata de asegurar a los grupos cooperadores que se está cumpliendo el acuerdo común. La voluntad de contribución de cada persona depende de la contribución de los demás. Así pues, para mantener la confianza general en el esquema que sea superior desde el punto de vista general, o, en todo caso, mejor que la situación que se produciría en su ausencia, ha de establecerse algún medio para administrar multas y castigos. Es aquí donde la mera existencia de un soberano o, incluso, la creencia general en su eficacia, desempeña un papel fundamental.

Una última consideración acerca de los bienes públicos; como la proporción de recursos sociales dedicados a su producción es diferente del problema de la propiedad pública de los medios de producción, no hay una conexión necesaria entre los dos. Una economía de propiedad privada puede asignar una gran fracción de la renta nacional a estos objetivos, una sociedad socialista, una pequeña, y viceversa. Hay bienes públicos de muchas clases, desde equipos militares a servicios de sanidad. Habiendo acordado políticamente asignar y financiar estos bienes, el gobierno puede obtenerlos del sector privado o de empresas públicas. La lista de bienes públicos producidos y los procedimientos elaborados para limitar los daños públicos dependen de la sociedad en cuestión. No es un problema de lógica institucional, sino de sociología política, que incluye el modo en que las instituciones afectan el balance de ventajas políticas.

Habiendo considerado brevemente dos aspectos del sector público, me gustaría concluir con unos breves comentarios acerca del alcance que pueden tener los esquemas económicos sobre un sistema de mercado en el que los precios sean libremente determinados por la oferta y la demanda. Han de distinguirse varios casos. Todos los regímenes moralmente se valdrán del mercado para racionar los bienes de consumo producidos. Cualquier otro procedimiento es administrativamente embarazoso y se recurrirá a otros sistemas sólo en casos especiales. Pero en un sistema de libre mercado, la producción de bienes está regida en especie y cantidad por las preferencias de los consumidores, reveladas por sus compras en el mercado. Los bienes que se vendan con una ganancia superior a la normal, serán producidos en mayores cantidades hasta que el exceso se reduzca. En un régimen socialista, las preferencias de los planificadores o las decisiones colectivas a menudo juegan un gran papel para determinar la dirección de la producción. Tanto los sistemas de propiedad privada como los socialistas permiten normalmente la libre elección de ocupación y lugar de trabajo. Sólo en sistemas autoritarios de cualquier clase se limita esta libertad.

Finalmente, un rasgo característico es el grado en que el mercado se emplea para decidir la tasa de ahorro y la dirección de la inversión, del mismo modo que la fracción

de riqueza nacional dedicada a la conservación y eliminación de daños irremediables al bienestar de las generaciones futuras. Aquí hay muchas posibilidades. Una decisión colectiva puede determinar la proporción del ahorro, mientras que la dirección de la inversión se deja en gran parte a empresas individuales que rivalizan para obtener fondos. Tanto en un sistema de propiedad privada como en un sistema socialista, se expresa una gran preocupación por prevenir daños irreversibles y por administrar recursos naturales y conservar el ambiente. Pero puede ser que uno de ellos actúe erróneamente.

Es evidente, entonces, que no hay un vínculo esencial entre el uso del libre mercado y la propiedad privada de los medios de producción. La idea de que los precios competitivos en condiciones normales son justos o equitativos se remonta a la época medieval.[10] Mientras que la noción de que una economía de mercado es de algún modo el mejor esquema ha sido cuidadosamente investigada por los llamados economistas burgueses, esta conexión es una contingencia histórica en la que, al menos en teoría, un régimen socialista puede obtener provecho de las ventajas de este sistema.[11] Una de estas ventajas es la eficiencia. En ciertas condiciones, los precios competitivos seleccionan los bienes que han de producirse y asignan los recursos para su producción de tal manera que no hay mejor medio de elegir los métodos productivos por parte de las empresas, o la distribución de bienes, que resulta de las compras de los consumidores. No hay una reestructuración de la configuración económica resultante que sitúe a un consumidor en una perspectiva mejor, sin perjudicar a otro (en vista de sus preferencias). No son posibles ulteriores intercambios mutuamente ventajosos. Tampoco hay otros procesos productivos factibles que produzcan más de ciertos codiciados artículos sin requerir cortes en otros, ya que si esto no fuera así, la situación de algunos podría ser más ventajosa sin que hubiese pérdidas para nadie. La teoría del equilibrio general explica cómo, dadas las condiciones apropiadas, la información suministrada por los precios lleva a los agentes económicos a actuar por medios encaminados a conseguir este resultado. La competencia perfecta es un procedimiento perfecto respecto a su eficiencia.[12] Desde luego, las condiciones requeridas son muy especiales y rara vez se dan en su totalidad en el mundo real. Además, los errores y las imperfecciones de mercado a menudo son graves y deben tomarse medidas compensadoras, mediante la rama de la asignación (véase § 43). Las restricciones monopólicas, la falta de información, las economías externas y los gastos deben reconocerse y corregirse. El mercado falla en su totalidad en el caso de los bienes públicos, pero estos aspectos no nos preocupan ahora. Estos acuerdos idealizados se mencionan únicamente para aclarar la noción similar de la justicia puramente procesal. La concepción ideal se usa para valorar las soluciones existentes y como marco para identificar los cambios que deban hacerse.

Otra ventaja más importante del sistema de mercado es que, dado el requisito de las instituciones básicas, concuerda con las libertades justas y con una justa igualdad de oportunidades. Los ciudadanos tienen libre elección de carreras y ocupaciones, no hay razón para una dirección centralizada del trabajo. Seguramente, en ausencia de algunas diferencias de ingresos que surgen en un esquema competitivo, es difícil ver cómo, en circunstancias normales, pueden evitarse ciertos aspectos de una sociedad autoritaria incompatibles con la libertad. Además, un sistema de mercado descentraliza el ejercicio del poder económico. Sea cual fuere la naturaleza interna de las empresas, privadas o estatales, dirigidas por empresarios o por gerentes elegidos por los trabajadores, dan por sentados los precios de los insumos y productos, y proyectan sus planes de acuerdo con ello. Cuando los mercados son verdaderamente competitivos las empresas no entablan guerras de precios ni otras luchas por el poder del mercado. De acuerdo con la decisión política obtenida democráticamente, el gobierno regula el clima económico ajustando ciertos elementos bajo su control, tales como la cantidad total de inversión, la tasa de interés y la cantidad de dinero, etc. No hay necesidad de una programación excesiva. Los consumidores y las empresas son libres de tomar sus decisiones independientemente, sujetos a las condiciones generales de la economía.

Al tener en cuenta la congruencia de los acuerdos de mercados con las instituciones socialistas, es esencial distinguir entre las funciones de asignación y de distribución de precios. La primera está relacionada con la necesidad de lograr la eficiencia económica, la última con la determinación del ingreso que han de percibir las personas en contrapartida a su contribución. Es perfectamente congurente con un régimen socialista que establezca una tasa de interés para asignar recursos entre los proyectos de inversión y conjuntar los gravámenes a las rentas por el uso del capital y de recursos naturales escasos, como tierras y bosques. Seguramente ha de hacerse esto si los medios de producción han de emplearse del mejor modo posible, ya que aun si estos activos se generasen sin el esfuerzo humano serían también productivos en el sentido de que cuando se combinan con otros factores, se obtiene una producción mayor. De esto no se sigue, sin embargo, que tenga que haber personas privadas que, como propietarios de estos activos, reciban el equivalente monetario de estas evaluaciones. Antes bien, estos precios son indicadores para hacer un programa eficaz de las actividades económicas. Excepto en el caso del trabajo de todas índoles, los precios en el socialismo no corresponden al ingreso pagado a individuos privados. En vez de esto, la renta atribuida a los activos colectivos y naturales corresponde al Estado y, por tanto, sus precios no tienen una función distributiva.[13]

Es necesario, entonces, reconocer que las instituciones de mercado son comunes tanto a los regímenes de propiedad privada como a los socialistas, y distinguir entre la

función de asignación de precios y la de distribución. Como en el socialismo los medios de producción y los recursos naturales son de propiedad pública, la función distributiva se restringe en gran parte, mientras que en un sistema de propiedad privada se usan los precios en diversos grados con ambos propósitos. Cuál de estos sistemas y de las formas intermedias responde a las exigencias de la justicia es algo que no puede, según creo, determinarse de antemano. Puede suponerse que no hay una respuesta general a este problema, ya que depende en gran parte de las tradiciones e instituciones y fuerzas sociales de cada país, y de sus particulares circunstancias históricas. La teoría de la justicia no incluye estos aspectos, pero lo que puede hacer es establecer de modo esquemático los lineamientos de un sistema económico justo que admita algunas variaciones. El juicio político, en cualquier caso, dependerá de qué variaciones serán las que mejor funcionen en la práctica. Una concepción de la justicia es parte necesaria de cualquier valoración política, pero no basta.

El esquema ideal descrito en las siguientes secciones utiliza a menudo los esquemas de mercado. Sólo de este modo, según creo, puede tratarse el problema de la distribución como un caso de justicia puramente procesal. Obtenemos, además, las ventajas de la eficacia, y protegemos la libertad fundamental de libre elección de ocupación. Al principio, supongo que el régimen es una democracia de propiedad privada, ya que es probable que este caso sea más conocido.[14] Pero, como ya he dicho antes, no se intenta prejuzgar la elección de régimen en casos concretos, ni tampoco implica que las sociedades actuales que tienen propiedad privada de los medios de producción no sufran grandes injusticias. El que exista un sistema ideal de propiedad privada que sea justo no implica que las formas históricas sean justas o siquiera tolerables y, desde luego, lo mismo ocurre con el socialismo.

43. Las instituciones básicas para una justicia distributiva

El principal problema de la justicia distributiva es la elección de un sistema social. Los principios de la justicia se aplican a la estructura básica y regulan cómo sus principales instituciones se combinan en un esquema. Ahora bien, como hemos visto, la idea de la justicia como imparcialidad usa la noción de justicia puramente procesal para tratar las contingencias de situaciones particulares. El sistema social ha de estructurarse de manera que la distribución resultante sea justa ocurra lo que ocurra. Para alcanzar este fin, es necesario establecer el proceso económico y social en el medio de unas apropiadas instituciones políticas legales. Sin la estructuración adecuada de estas instituciones fundamentales, el resultado del proceso distributivo no será justo, por falta de una

imparcialidad básica. Haré una breve descripción de estas instituciones de apoyo tal y como deben existir en un Estado democrático adecuadamente organizado que permita la propiedad privada del capital y de los recursos naturales. Estos esquemas son familiares, pero puede ser útil ver cómo se adaptan a los dos principios de la justicia. Las modificaciones en el caso del régimen socialista las consideraré después brevemente.

En primer lugar, supongo que la estructura básica está regulada por una constitución justa que asegura las libertades de una ciudadanía igual (como se describe en el capítulo anterior). La libertad de conciencia y la libertad de pensamiento se dan por supuestas, y se mantiene el justo valor de la libertad política. El proceso político se conduce, en tanto lo permitan las circunstancias, como un procedimiento justo para elegir entre varios gobiernos y para promulgar una legislación justa. Creo, también, que hay una justa igualdad de oportunidades (no sólo una igualdad formal). Esto significa que, además de mantener los tipos habituales de capital social general, el gobierno intenta asegurar iguales oportunidades de enseñanza y cultura, a personas similarmente capacitadas y motivadas, o bien subvencionando escuelas privadas o bien estableciendo un sistema de escuelas públicas. También, aplica y subraya la igualdad de oportunidades en las actividades económicas y en la libre elección de ocupación. Esto se logra supervisando la conducta de las empresas y las asociaciones privadas e impidiendo el establecimiento de restricciones monopólicas y barreras a las posiciones más codiciables. Finalmente, el gobierno garantiza un mínimo social, bien por asignaciones familiares y subsidios especiales, por enfermedad y desempleo, o, más sistemáticamente, por medios tales como un complemento graduado al ingreso, llamado el impuesto negativo sobre la renta.

Al establecer estas instituciones básicas, el gobierno puede considerarse dividido en cuatro ramas.[15] Cada rama consiste en varias agencias o actividades, encargadas de conservar ciertas condiciones sociales y económicas. Estas divisiones no se sobreponen a la organización usual del gobierno, sino que deben considerarse como funciones diversas. La rama de asignación, por ejemplo, ha de mantener el sistema de precios factiblemente competitivo, y prevenir la formación de un irrazonable poder del mercado. Tal poder no existe en tanto los mercados no puedan ser más competitivos de acuerdo con los requerimientos de eficacia, de los hechos geográficos y las preferencias de los consumidores. La rama de asignación está también encargada de identificar y corregir, mediante impuestos y subsidios adecuados, y cambios en la definición de los derechos de propiedad, las desviaciones más obvias de la eficiencia, causadas por la incapacidad de los precios para medir exactamente los costos y beneficios sociales. Con este fin, han de establecerse impuestos y subsidios adecuados o ha de revisarse el alcance de la definición de los derechos de propiedad. La rama estabilizadora, por otro lado, trata de lograr un razonable pleno empleo, en el sentido de que aquellos que quieran trabajo lo encuentren

y la libre elección de ocupación y el despliegue de finanzas se vean apoyadas por una demanda fuerte y eficiente. Estas dos ramas, en conjunto, tratan de mantener la eficacia general de la economía de mercado.

El mínimo social es responsabilidad de la rama de transferencia. Más adelante, consideraré a qué nivel ha de ser fijado el mínimo, pero, por el momento, bastarán unas observaciones generales. Lo fundamental es que el funcionamiento de esta rama tenga en cuenta las necesidades y les asigne un valor apropiado respecto a otras demandas. Un sistema de precios competitivo no toma en consideración las necesidades, y, por tanto, no puede ser el único mecanismo de distribución. Debe haber una división de trabajo entre las partes del sistema social, en respuesta a los preceptos del sentido común de la justicia. Las diferentes instituciones se enfrentan a diferentes demandas. Los mercados competitivos, adecuadamente regulados, aseguran la libre elección de ocupación y conducen a un uso eficiente de los recursos y a una asignación de artículos para los consumidores. Estos mercados atribuyen un valor a los preceptos convencionales relacionados con salarios y jornales, mientras que la rama de transferencia garantiza un cierto nivel de bienestar y satisface las demandas y necesidades. Más adelante analizaré estos preceptos de sentido común y su aparición en el contexto de las diferentes instituciones. Lo importante aquí es que ciertos preceptos tienden a conectarse con instituciones específicas. Queda a los sistemas básicos en conjunto la tarea de determinar cómo han de ser equilibrados estos preceptos. Como los principios de justicia regulan toda la estructura, también regulan el equilibrio de los preceptos. En general, este equilibrio sufrirá variaciones de acuerdo con la concepción política subyacente.

Es claro que la justicia de las porciones distributivas depende de las instituciones básicas y de cómo asignen la renta total, los salarios y otros ingresos más transferencias. Hay, y con razón, una fuerte objeción a la determinación competitiva de la renta total, ya que ésta pasa por alto las demandas de necesidad y de un apropiado nivel de vida. Desde el punto de vista de la etapa legislativa es racional asegurarse a sí mismo y a los propios descendientes contra estas contingencias del mercado. Desde luego, se supone que el principio de la diferencia lo exige. Pero una vez que se obtiene un mínimo adecuado mediante transferencias, puede ser perfectamente justo que el resto de la renta total se determine por el sistema de precios, suponiendo que sea moderadamente eficaz y libre de restricciones monopólicas, y que se hayan eliminado las externalidades irracionales. Además, este modo de tratar las demandas de necesidad puede parecer más eficaz que tratar de regular la renta mediante niveles salariales mínimos. Es mejor asignar a cada rama sólo aquellas tareas que sean compatibles unas con otras. Como el mercado no es apropiado para responder a las demandas de la necesidad, éstas deben resolverse mediante otra disposición. Que los principios de justicia sean satisfechos depende de que

la renta total de los menos aventajados (salarios más transferencias) sea tal que maximice sus expectativas a largo plazo (concordes con las limitaciones de igual libertad y de justa igualdad de oportunidades).

Finalmente, hay una rama de distribución. Su tarea es conservar una justicia aproximada de las porciones distributivas mediante la tributación y los reajustes necesarios a los derechos de propiedad. Han de distinguirse dos aspectos de esta rama. En primer lugar, fija ciertos impuestos a la donación y sucesión y establece restricciones a los derechos de herencia. El propósito de estos impuestos y reglamentaciones no es recabar ingresos (ceder recursos al gobierno) sino corregir, gradual y continuamente, la distribución de riqueza y prevenir las concentraciones de poder perjudiciales para la equidad de la libertad política y de la justa igualdad de oportunidades. Por ejemplo, el principio progresivo puede aplicarse tras la muerte del beneficiario.[16] Haciendo esto, se alentará una amplia dispersión de la propiedad, que parece ser una condición necesaria si ha de mantenerse el justo valor de estas libertades. Recibir por herencia una riqueza desigual no es más injusto, intrínsecamente, que recibir por herencia una inteligencia desigual. Cierto que el primer caso está más fácilmente sujeto al control social; pero lo esencial es que en lo posible, las desigualdades basadas en cualquiera de los dos aspectos satisfagan el principio de diferencia. Así, la herencia es permisible, siempre que la desigualdad resultante vaya en ventaja de los menos afortunados y sea compatible con la libertad y la justa igualdad de oportunidades. Como ya la hemos definido, la justa igualdad de oportunidades significa un conjunto de instituciones que asegure la igualdad de oportunidades para la educación y la cultura de personas similarmente capacitadas, y mantenga los trabajos y los empleos abiertos a todos, sobre la base de las capacidades y de los esfuerzos razonablemente relacionados con las tareas y trabajos pertinentes. Son estas instituciones las que se ponen en peligro cuando las desigualdades de riqueza rebasan un cierto límite. Por otro lado, la libertad política tiende a perder su valor y el gobierno representativo se convierte en tal gobierno únicamente en apariencia. Los impuestos y las legislaciones de la rama de distribución han de procurar que no se traspase este límite. Naturalmente, el límite de este punto es asunto de decisión política, dirigida por la teoría, el buen sentido y la simple conjetura, al menos dentro de una amplia perspectiva. Ante este tipo de problemas, la teoría de la justicia no tiene nada específico qué decir. Su objetivo es formular los principios que han de regular las instituciones básicas.

La segunda parte de la rama de distribución es un esquema de tributación para recabar los ingresos que requiere la justicia. Los recursos sociales han de ser cedidos al gobierno, de manera que pueda proveer bienes públicos y hacer los pagos necesarios para satisfacer el principio de diferencia. Este problema corresponde a la rama de

distribución, ya que la carga fiscal ha de ser equitativamente compartida y tiende a establecer soluciones justas. Dejando de lado muchas complicaciones, cabe destacar que un impuesto proporcional sobre el gasto puede ser una parte del mejor esquema impositivo.[17] Por una parte, es preferible a un impuesto sobre la renta (de cualquier clase) al nivel de los preceptos de sentido común de justicia, ya que impone una carga de acuerdo con la cantidad de bienes que una persona saca del acervo común y no de acuerdo con la cantidad que aporta (suponiendo que la renta haya sido justamente obtenida). Asimismo, un impuesto proporcional al consumo total (anual) puede contener las exenciones normales para dependientes, etc. Además, trata a todo el mundo de modo uniforme (suponiendo, de nuevo, que la renta haya sido justamente obtenida). Puede ser mejor, por tanto, usar tasas progresivas únicamente cuando son necesarias para conservar la justicia de la estructura básica con respecto al primer principio de la justicia y a la justa igualdad de oportunidades, y también para prevenir las acumulaciones de propiedad y poder que corroen las instituciones correspondientes. Seguir esta regla puede ayudar a señalar una distinción importante en cuestiones de política. Y, si los impuestos proporcionales resultan ser más eficaces porque interfieren menos con los incentivos, esto puede imponer su necesidad en caso de que haya de elaborarse un esquema factible. Como antes, éstos son problemas de juicio político, y no parte de la teoría de la justicia. En cualquier caso, estamos considerando tal impuesto proporcional como parte de un esquema ideal para una sociedad bien ordenada, a fin de explicar el contenido de los dos principios. De esto no se sigue que, dada la injusticia de las actuales instituciones, hasta unos abultados impuestos progresivos sobre la renta no se justifiquen cuando se consideran todas estas cosas. En la práctica, normalmente hemos de elegir entre varias soluciones injustas o imperfectas, y, después, buscamos la teoría no ideal para encontrar el esquema menos injusto posible. Algunas veces este esquema incluirá medidas y programas que un sistema perfectamente justo rechazaría. Dos errores pueden dar lugar a un acierto, en el sentido de que la más asequible puede contener un equilibrio de imperfecciones, un reajuste de injusticias compensadoras. Las dos partes de la rama distributiva se derivan de los dos principios de justicia. Los impuestos sobre sucesiones y sobre la renta en tasas progresivas (cuando son necesarias), y la definición legal del derecho de propiedad, han de asegurar las instituciones de la libertad en una democracia de propiedad privada y el justo valor de los derechos que establecen. Impuestos proporcionales sobre el gasto (o la renta) deben asegurar ingresos para los bienes públicos, para la rama de transferencia y para el establecimiento de la justa igualdad de oportunidades en la enseñanza o en casos análogos, de modo que se obtenga como resultado el segundo principio. No se ha hecho mención en ningún momento del criterio tradicional de la tributación, que supone que se han de cobrar impuestos de acuerdo con

los beneficios recibidos o la capacidad de pago.[18] La referencia a los preceptos de sentido común, en conexión con los impuestos sobre la renta al gasto, es una consideración secundaria. El alcance de estos criterios es regulado por los principios de justicia. Una vez reconocido el problema de las porciones distributivas como el de estructurar instituciones básicas, las máximas convencionales no tienen una fuerza independiente, aunque puedan ser adecuadas en ciertos casos bien delimitados. Suponer lo contrario sería adoptar un punto de vista insuficientemente comprensivo. Es evidente también que la estructura de la rama distributiva no presupone modelos utilitarios acerca de utilidades individuales. Los impuestos sobre la sucesión y los impuestos progresivos a la renta, por ejemplo, no se basan en la idea de que las personas tienen similares funciones de utilidad al satisfacer el principio marginal decreciente. El objeto de la función distributiva no es, desde luego, maximizar el balance neto de satisfacción, sino establecer instituciones básicas justas. Las dudas acerca de la conformación de las funciones de utilidad no proceden. Éste es un problema de los utilitarios, no de la teoría contractual.

Hasta aquí he sostenido que el objeto de las ramas del gobierno es establecer un régimen democrático, en donde la tierra y el capital sean amplia aunque no igualmente poseídos. La sociedad no está dividida de manera que un pequeño sector controle el dominio de los recursos productivos. Cuando esto ocurre, y las porciones distributivas satisfacen los principios de la justicia, pueden afrontarse muchas críticas socialistas a la economía del mercado. Pero es claro, en cualquier caso, que un régimen liberal socialista puede tener respuesta a los dos principios de justicia. Sólo hemos de suponer que los medios de producción son públicamente poseídos y que las empresas son dirigidas por asambleas de trabajadores o por agentes designados por ellos. Las decisiones colectivas, tomadas democráticamente según la constitución, determinan los rasgos generales de la economía, tales como la tasa de ahorro y la proporción del producto social dedicado a los bienes públicos esenciales. Dada la situación económica resultante, las empresas reguladas por las fuerzas del mercado se comportan casi como antes. Sin embargo, las instituciones básicas tomarán una forma diferente, especialmente en el caso de la función distributiva. No hay razón, en principio, para que no puedan obtenerse porciones distributivas justas. La teoría de la justicia no favorece por sí misma cualquiera de los dos regímenes. Como hemos visto, la decisión acerca de qué sistema es el mejor, depende de sus circunstancias, instituciones y tradiciones históricas.

Algunos socialistas objetan todas las instituciones de mercado diciendo que son degradantes y han esperado establecer una economía donde los hombres sean movidos por intereses altruistas. En vista de lo anterior, el mercado no es, desde luego, una solución ideal, pero, ciertamente, dadas las instituciones básicas necesarias, se eliminan

los peores aspectos de la llamada esclavitud de los salarios. El problema, por tanto, es el de la comparación de las alternativas posibles. Parece improbable que el control de la actividad económica por la burocracia, que estaría obligada a desarrollarse en un sistema regulado socialmente (dirigido centralmente, o guiado por acuerdos obtenidos por las asociaciones industriales), sería más justo que el control ejercido por medio de los precios (suponiendo siempre que exista el marco adecuado). Desde luego, un esquema competitivo es impersonal y automático en los detalles de su funcionamiento. Sus resultados particulares no expresan la decisión consciente de individuos, pero, en muchos aspectos, esto es una virtud de esta solución, y el uso del sistema de mercado no implica una falta de razonable autonomía humana. Una sociedad democrática puede elegir basarse en los precios, en vista de las ventajas que ello comporta, y, después, mantener las instituciones básicas que la justicia exige. Esta decisión política, del mismo modo que la regulación de los arreglos circundantes, puede ser perfectamente razonada y libre.

La teoría de la justicia supone, además, un límite definido a la fuerza de la motivación social y altruista. Supone que individuos y grupos promueven intereses competitivos, y aunque ellos deseen actuar justamente, no están dispuestos a abandonar sus intereses. No hay necesidad de insistir en que esta presunción no implica que los hombres sean egoístas en el sentido ordinario de la palabra. Antes bien, una sociedad donde todos puedan conseguir el máximo bienestar, donde no haya demandas conflictivas y las necesidades de todos aparezcan unidas, sin coacción en un armonioso plan de actividad, es una sociedad que, en cierto sentido, va más allá de la justicia. Ha eliminado las ocasiones en que se hace necesario recurrir a los principios del derecho y de la justicia.[19] Este caso ideal no me interesa, por muy deseable que pueda ser. No obstante, debemos tener en cuenta que, aun así, la teoría de la justicia tiene un importante papel teórico: define las condiciones en las cuales la coherencia espontánea de intereses y deseos de los individuos no es forzada ni proyectada, sino que expresa una armonía especial acorde con el bien ideal. No continuaré con estas cuestiones. Lo importante es que los principios de la justicia son compatibles con muy diferentes tipos de regímenes.

Hay un último problema que considerar. Supongamos que la anterior explicación acerca de las instituciones básicas basta para nuestros propósitos, y que los dos principios de justicia conducen a un sistema definido de actividades gubernativas y definiciones legales de la propiedad, conjuntamente con un programa de impuestos. En este caso, los gastos públicos totales y las rentas que producen necesariamente están bien delimitados, y la distribución de renta y de riqueza resultante es justa, sea la que fuere. De esto no se desprende, sin embargo, que los ciudadanos no deban decidir el hacer otros gastos públicos. Si un número lo bastante grande de ciudadanos considera que los beneficios

marginales de los bienes públicos son mayores que los de los bienes asequibles por medio del mercado, es conveniente que el gobierno encuentre el modo de proporcionarlos. Como la distribución de renta y riqueza se supone que es justa, cambia el principio guía. Vamos a suponer, entonces, que hay una quinta rama del gobierno, la rama de cambio, que consiste en un cuerpo especialmente representativo que toma nota de los diferentes intereses sociales y sus preferencias por determinados bienes públicos. La constitución autoriza a considerar sólo aquellos proyectos de ley que prevean las actividades del gobierno independientes de lo que exige la justicia, y estas actividades sólo serán aplicadas cuando satisfagan el criterio de unanimidad de Wicksell.[20] Esto significa que no se aprobarán gastos públicos, a menos que se acuerden al mismo tiempo los medios de cubrir sus costos, si no unánimemente, al menos de modo aproximado. Se necesita que toda moción que proponga una nueva actividad pública contenga una o más soluciones diversas para repartir los costos. La idea de Wicksell es que, si el bien público consiste en un uso eficiente de los recursos sociales, debe haber algún esquema para distribuir los impuestos extra entre las diferentes clases de contribuyentes, que obtenga la aprobación general. Si no existe tal propuesta, el gasto sugerido es inútil y no deberá hacerse. Así, la rama del cambio trabaja mediante el principio de eficiencia y crea, en efecto, un cuerpo mercantil especial que ordena los bienes y los servicios públicos en aquellas situaciones en que se rompe el mecanismo de mercado. Debe añadirse, sin embargo, que aparecen grandes dificultades al intentar llevar a cabo esta idea. Aun dejando de lado las estrategias electorales y el desconocimiento de las preferencias, las discrepancias en el poder de negociación, los efectos de la renta, etc., pueden ocasionar que no se alcance un resultado eficaz. Quizá sólo quepa una solución aproximada. Sin embargo, dejaré de lado estos problemas.

Se imponen varios comentarios para evitar equívocos. En primer lugar, como lo destaca Wicksell, el criterio de unanimidad supone que la existente distribución de renta y riqueza es justa y que también lo es la actual definición de los derechos de propiedad. Sin esta importante advertencia, tendría todas las faltas del principio de eficiencia, ya que simplemente expresa este principio en el caso de los gastos públicos. Pero, cuando se satisface esta condición, el principio de unanimidad es sólido. No existe ninguna otra justificación para usar el aparato del Estado para obligar a algunos ciudadanos al pago de beneficios no deseados que otros sí desean, que la de obligarlos a pagar a otros por sus gastos privados. Así, se puede aplicar el criterio del beneficio, mientras que antes no era posible, y aquellos que quieran más gastos públicos de diferentes clases han de usar la rama de cambio para ver si se ha convenido en los impuestos necesarios. El tamaño del presupuesto de cambio, en contraste con el presupuesto nacional, queda determinado por los rasgos eventualmente aceptados. En teoría, los miembros de la comunidad

pueden unirse para adquirir bienes públicos, hasta el punto en que su valor marginal iguala el de los bienes privados.

Ha de tenerse en cuenta que la rama de cambio incluye un cuerpo representativo independiente. La razón es señalar que la base de este esquema es el principio del beneficio, y no los principios de la justicia. Como la concepción de las instituciones básicas ha de ayudarnos a organizar nuestras consideraciones acerca de la justicia, el velo de la ignorancia se aplica a la etapa legislativa; la función de cambio es, únicamente, un acuerdo comercial. No hay restricciones a la información (excepto las que son necesarias para que el esquema sea más eficaz) ya que de los ciudadanos depende conocer las tasaciones de los bienes públicos y privados. Debemos, también, tener en cuenta que en la rama de cambio, los miembros representativos (y los ciudadanos a través de ellos) se guían por sus intereses. Por el contrario, al describir las otras funciones suponemos que los principios de la justicia sólo se aplican a las instituciones sobre la base de una información general. Intentamos dilucidar lo que los legisladores racionales e imparciales, limitados por el velo de la ignorancia, y en este sentido imparciales, promulgarían para realizar la concepción de justicia. Los legisladores ideales no votan por sus intereses. Estrictamente hablando, la idea de la función de cambio no forma parte de la secuencia en cuatro etapas. No obstante, puede haber confusión entre las actividades del gobierno y los gastos públicos necesarios para sostener las instituciones justas y las actividades derivadas del principio del beneficio. Con la distinción de ramas en mente, la concepción de la justicia como imparcialidad se hace más plausible. Desde luego, es a menudo difícil distinguir entre las dos clases de actividades del gobierno y puede parecer que algunos bienes públicos entran en ambas categorías. Dejaré estos problemas aquí, esperando que la distinción teórica esté lo bastante clara por el momento.

44. El problema de la justicia entre generaciones

Consideraremos ahora el problema de la justicia entre generaciones. No hay necesidad de subrayar las dificultades que este problema plantea. Hace sufrir a cualquier teoría ética un severo, si no imposible examen. No obstante, la concepción de la justicia como imparcialidad estaría incompleta sin un análisis de este importante aspecto. El problema surge en este contexto porque sigue abierta la cuestión de si el sistema social global, la economía competitiva rodeada del conjunto de instituciones básicas, puede estructurarse de modo que satisfaga los principios de la justicia. La respuesta tiene que depender, de algún modo, del nivel en el que se fije el mínimo social. Pero esto a su vez se conecta con

el problema de hasta qué punto la generación presente está obligada a respetar las demandas de sus sucesores.

Hasta aquí no me he referido a cuál va a ser la amplitud de este mínimo social. El sentido común, sin embargo, diría que el nivel adecuado depende del promedio de riqueza del país y que este mínimo se elevará cuando el promedio aumente. O podríamos decir que el nivel adecuado viene determinado por las expectativas normales. Pero todas estas sugerencias son poco satisfactorias. La primera no es lo bastante precisa, pues no dice en qué medida el mínimo depende del promedio de riqueza, y pasa por alto otros aspectos pertinentes como la distribución; mientras que el segundo no ofrece un criterio que nos diga cuáles son razonables. Empero, una vez que se acepta el principio de diferencia, se sigue que el mínimo ha de establecerse en un punto que, tomando en cuenta los salarios, maximice las expectativas del grupo menos aventajado. Graduando la cantidad de transferencias (por ejemplo: el tamaño de los pagos suplementarios de renta) es posible aumentar o reducir las perspectivas de los menos aventajados, su índice de bienes primarios (medidos por los salarios y las prestaciones), para conseguir el resultado deseado.

A primera vista, puede parecer que el principio de la diferencia exige un mínimo muy alto. Naturalmente, imaginamos que la mayor riqueza de los mejor situados ha de ser graduada hasta que todo el mundo tenga casi la misma renta. Pero éste es un concepto erróneo, aunque pueda servir en circunstancias especiales. La expectativa apropiada al aplicar el principio de diferencia es la de que las perspectivas de los menos favorecidos se extiendan a las generaciones futuras. Cada generación no sólo debe conservar las ventajas de la cultura y de la civilización y mantener intactas las asociaciones justas que se han establecido, sino también realizar en cada periodo una cantidad considerable de acumulación de capital real. Este ahorro puede tomar varias formas, desde la inversión neta en maquinaria y otros medios de producción hasta la inversión en la enseñanza y la educación. Suponiendo por un momento que sea factible el principio de ahorro justo, que nos indicaría qué amplitud ha de tener la inversión, podrá determinarse el nivel del mínimo social. Supongamos, para mayor simplicidad, que el mínimo se ha graduado mediante transferencias pagadas por los impuestos proporcionales al gasto (o sobre la renta). En este caso, elevar el mínimo ocasionará un incremento de la proporción mediante la que se tasa el consumo (o la renta). Puede suponerse que si se agranda esta fracción, se llega a un punto tras el cual puede ocurrir una de dos cosas: o bien no puede obtenerse un ahorro adecuado, o los impuestos mayores afectan tanto la eficacia económica que no mejoran las perspectivas de los menos aventajados, sino que empiezan a declinar. En cualquier caso, se ha alcanzado el mínimo correcto. Se ha satisfecho el principio de la diferencia y no se pide un crecimiento ulterior.

Estos comentarios acerca de cómo especificar el mínimo social nos conducen al problema de la justicia entre generaciones. Lograr un principio de economía justo es uno de los aspectos de este problema.[21] Ahora bien, creo que no es posible, al menos por el momento, definir los límites precisos que debería tener la tasa de ahorro. ¿Cómo la capacidad de acumulación de capital y de elevación del nivel de civilización y de cultura ha de ser compartida entre las generaciones? Parece no haber una respuesta precisa. De esto no se deriva, sin embargo, que ciertos límites que imponen considerables restricciones éticas no puedan formularse. Como hemos dicho, una teoría moral caracteriza un punto de vista desde el que han de evaluarse los programas políticos, y, a menudo, es cierto que la respuesta sugerida es errónea aun cuando no está a nuestro alcance otra doctrina alternativa. Así, parece evidente, por ejemplo, que el clásico principio de la utilidad nos conduce en dirección equivocada en el problema de la justicia entre generaciones, ya que si consideramos que el tamaño de la población es variable, y postulamos, a largo plazo, una productividad marginal de capital muy elevada, acaso lleguemos a una tasa de acumulación excesiva (al menos en futuro cercano). Como desde un punto de vista moral no hay bases para desestimar el futuro bienestar sobre la base de la preferencia en el tiempo, la conclusión es que las mayores ventajas de las generaciones futuras serán lo bastante grandes para compensar los sacrificios presentes. Esto sería verdad sólo si con más capital y mejor tecnología fuese posible sostener una población lo bastante grande. Así la doctrina utilitaria nos lleva a exigir grandes sacrificios a las generaciones más pobres, en favor de las mayores ventajas de las generaciones posteriores que están mejor situadas. Pero este cálculo de ventajas, que equilibra las pérdidas de unos y los beneficios de otros, parece estar menos justificado en el caso de las generaciones que en el caso de los contemporáneos. Incluso si no podemos definir con precisión un principio de economía justo, deberíamos evitar este extremo.

Ahora bien, la doctrina contractual contempla el problema desde el punto de vista de la posición original y exige que las partes adopten un principio adecuado de ahorro; parece claro que, tal como se presentan, los dos principios de la justicia han de adaptarse a esto. En efecto, cuando se aplica el principio de diferencia al problema del ahorro a lo largo de generaciones, implica igualmente el no ahorrar absolutamente nada o no ahorrar lo bastante para mejorar lo bastante las circunstancias sociales y lograr que todas las libertades equitativas sean realmente ejercidas. Al seguir un justo principio de ahorro, cada generación aporta una contribución a los que le seguirán y la recibe de sus predecesores. No existe forma alguna para las generaciones posteriores de intervenir en las situaciones, quizá menos afortunadas, de generaciones anteriores. Por ello, el principio de diferencia no es válido en cuanto al problema de la justicia entre generaciones, por lo que hemos de tratar de alguna forma el problema del ahorro.

Algunos han juzgado injustas las diferencias de fortunas entre generaciones. Herzen observa que el desarrollo humano es una especie de parcialidad cronológica, dado que los que viven después gozan del trabajo de sus predecesores sin pagar el mismo precio. Kant juzgaba desconcertante que las generaciones anteriores arrastraran su carga con el solo fin de que las que vinieran más tarde la gozaran y tuvieran la buena suerte de participar en el logro final.[22] Aunque completamente naturales, estas opiniones carecen de base, ya que, si bien la relación generacional es muy peculiar, no entraña ninguna dificultad insuperable.

Es un hecho natural que las generaciones se desarrollen en el tiempo según tendencias de beneficio económico: se trata de una situación que no puede alterarse, por lo que no puede plantearse el problema de la justicia. Lo que puede ser justo o injusto es la forma en que las instituciones se enfrentan a las limitaciones naturales y la forma en la que están diseñadas para aprovecharse de las posibilidades históricas. Obviamente, si todas las generaciones han de obtener algún beneficio (exceptuando quizá las más antiguas), todas las partes han de convenir en un principio de ahorro que asegure que cada generación recibirá de sus predecesores la parte que le corresponde y, a su vez, hará su parte para que también la reciban quienes le seguirán. Entre generaciones, los únicos intercambios económicos son, por así decirlo, virtuales, o sea, ajustes compensadores efectuados en origen, en el momento de ser adoptado un principio justo de ahorro.

Pero quien considera este problema no sabe a qué generación pertenece o, lo que es lo mismo, a qué etapa de civilización ha llegado su sociedad, y no tiene medios para afirmar si esta sociedad es pobre o relativamente rica, principalmente agrícola o ya industrializada, etc. A este respecto, el velo de la ignorancia es francamente hermético. Pero, dado que tomamos el presente como primera interpretación de la situación inicial (§ 24), los participantes se saben contemporáneos y, a menos que modifiquemos nuestros presupuestos, no existe para ellos razón alguna para acordar cualquier tipo de ahorro. Las generaciones anteriores podrán haber ahorrado o no: es algo contra lo que no podemos hacer nada, por lo que, si queremos llegar a un resultado razonable, hemos de suponer primero que las partes representan líneas familiares quienes, digamos, se preocupan al menos de sus más inmediatos descendientes; segundo, hemos de suponer que el principio adoptado ha de ser tal que fuera deseable que todas las generaciones anteriores lo hubieran seguido (§ 22). Estos condicionamientos, aunados al velo de la ignorancia, están para asegurarnos de que cualquier generación ha de mirar por las demás.

Al llegar a un principio justo de ahorro (o mejor dicho, los límites de tal principio), los participantes deben preguntarse qué cantidad estarán dispuestos a ahorrar en cada etapa, en la suposición de que todas las demás generaciones hayan ahorrado o ahorren de acuerdo con el mismo criterio. Deben considerar esta voluntad de ahorrar en cualquier

fase de civilización dada, a sabiendas de que los porcentajes propuestos habrán de regular los límites de la acumulación. Es importante subrayar que un principio de ahorro es una regla que establece un porcentaje adecuado (o unos límites de porcentajes) de antemano a cada nivel, o sea, una regla que determina un programa de porcentajes. Puede suponerse que a diferentes niveles les serán asignados diferentes porcentajes. Cuando la situación es de pobreza y el ahorro difícil, se pensará en una tasa de ahorro más bien baja, mientras que en una sociedad opulenta pueden esperarse mayores porcentajes de ahorro, dado que entrañan un sacrificio menor. Por último, una vez que se han establecido unas instituciones justas y que se han alcanzado las libertades básicas, la acumulación neta deseada cae a cero. En este punto, una sociedad cumple con su obligación de justicia con sólo mantener instituciones justas y conservar su base material. Los principios justos de ahorro se aplican a lo que una sociedad debe ahorrar como principio de justicia: si sus miembros desean ahorrar por otras razones, esto ya es otro asunto.

Resulta imposible ser muy detallado en cuanto al programa de tasas (o la diversidad de tasas) que habría que reconocer: lo más que podemos esperar de estas consideraciones intuitivas es que ciertos extremos sean excluidos. Así podemos suponer que las partes evitarán imponer unas tasas muy altas en las primeras etapas de acumulación, pues aunque puedan beneficiarse con esto si vienen más tarde, deberán aceptar de buena fe estas tasas si resultara que su sociedad fuera pobre. Las limitaciones que impone todo compromiso se aplican aquí como antes (§ 29). Por otra parte, desearán que todas las generaciones aporten algún ahorro (circunstancias especiales aparte) dado que si nuestros predecesores han cumplido, siempre será en provecho nuestro, lo cual establece límites muy amplios a la regla del ahorro. Para precisar un poco más estos límites, supongamos que las partes interesadas se preguntan cuál sería la cantidad razonable que los miembros de generaciones adyacentes esperaran unos de otros, por anticipado, a cada nivel. Tratarían de establecer un programa justo de ahorro, equilibrando la cantidad que estarían dispuestos a ahorrar a favor de sus descendientes más inmediatos con la cantidad que creerían poder exigir por parte de sus predecesores. Por ello, al imaginarse ser, digamos, padres, habrían de establecer la cantidad que deberían apartar para uso de sus hijos y nietos, después de observar lo que tuvieran derecho de exigir de sus padres y abuelos. Al llegar a una estimación que parezca justa a los dos extremos —con la debida reserva para las mejoras circunstanciales— se llega a un porcentaje (o límites de porcentajes) justo para este nivel. Una vez realizada esta operación en todos los niveles, se obtiene la definición del principio de ahorro. Como es natural, las partes interesadas han de tener siempre en cuenta el objetivo del proceso acumulativo, o sea, un tipo de sociedad con base material suficiente para establecer instituciones de justicia efectivas, al amparo de las cuales puedan ser alcanzadas las libertades básicas. Y en el supuesto de que

el principio de ahorro cumpla este requisito y sea seguido, ninguna generación puede culpar de nada a otra, por muy separadas que estas generaciones estén en el tiempo.

El problema de la preferencia en el tiempo y de la prioridad lo dejaré para las próximas secciones. Por el momento, deseo señalar varios rasgos de la doctrina contractual. En primer lugar, mientras es evidente que el principio de ahorro justo no puede ser adoptado democráticamente en su totalidad, la concepción de la posición original llega a los mismos resultados. Como nadie sabe a qué generación pertenece, el problema es considerado desde un punto de vista individual y la solución adecuada se expresa por el principio adoptado. Todas las generaciones están representadas en la posición original, ya que siempre sería elegido el mismo principio. El resultado será una decisión idealmente democrática que se ajuste a las demandas de cada generación y, por tanto, satisfaga el precepto de que lo que toca a todos a todos concierne. Además, es obvio que cada generación, excepto posiblemente la primera, se beneficia cuando se mantiene una cantidad de ahorro razonable. El proceso de acumulación, una vez comenzado y puesto en práctica, va en beneficio de todas las generaciones ulteriores. Cada generación trasmite a la siguiente un equivalente justo de capital real definido por un principio de ahorro justo (ha de tenerse en cuenta aquí que capital no es sólo las fábricas y maquinarias, sino también el conocimiento y la cultura, tanto como la tecnología y las prácticas que hacen posible las instituciones justas y la libertad). Este equivalente es en retribución por lo que se recibe de las generaciones anteriores, y capacita a las que vienen después para disfrutar una vida mejor en una sociedad más justa.

Es, también, característico de la doctrina contractual el definir una sociedad justa como objetivo del curso de acumulación. Este rasgo deriva del hecho de que una concepción ideal de la estructura básica está inmersa en los principios elegidos en la posición original. Respecto a esto, la justicia como imparcialidad contrasta con los enfoques utilitarios (§ 41). El principio de ahorro justo puede contemplarse como un acuerdo entre las generaciones para cumplir su parte en el trabajo de realizar y proteger una sociedad justa. El fin del proceso de ahorro se precisa *a priori,* aunque sólo puedan discernirse ciertas líneas generales. Las circunstancias particulares, conforme se produzcan, determinarán en su momento los aspectos más específicos, pero, en cualquier caso, no estamos sujetos a seguir maximizando indefinidamente. Desde luego, es por esta razón por la que se conviene en el principio de ahorro después de los principios de justicia de las instituciones, aunque este principio restrinja el principio de la diferencia. Estos principios nos indican por qué nos hemos de esforzar. El principio de ahorro representa una interpretación, obtenida en la posición original, del deber natural, previamente aceptado, de sostener y fomentar las instituciones justas. En este caso, el

problema ético es acordar el medio que, a través del tiempo, trate a las generaciones justamente durante todo el curso de la historia de la sociedad. Lo que parece justo a las personas en la posición original define la justicia tanto en este ejemplo como en los demás.

El significado de la última etapa de la sociedad no debe ser mal interpretado. Ya que todas las generaciones han de hacer su parte para conseguir un estado de cosas justo, tras el cual no se exige un ahorro ulterior, este estado no ha de ser considerado como el único que da significado y objeto a todo el proceso. Por el contrario, todas las generaciones tienen sus propios fines. No están subordinadas unas a otras, más de lo que lo están los individuos. La vida de las personas se concibe como un esquema de cooperación desarrollado en un momento histórico, y que aparece gobernado por la misma concepción de justicia que regula la cooperación de los contemporáneos. Ninguna generación tiene mayores derechos que otra.

Finalmente, la última etapa, en lo que se refiere al ahorro, no es de gran abundancia. Esta consideración merece, quizá, cierto hincapié. La riqueza adicional puede no ser superflua para ciertos propósitos; e incluso, el promedio de renta puede, en términos absolutos, no ser muy alto. La justicia no exige que las primeras generaciones ahorren de tal modo que las posteriores sean simplemente más ricas. Se exige el ahorro como condición para conseguir la completa realización de las instituciones justas y de las libertades iguales. Si se intenta conseguir una acumulación adicional es por otras razones. Es un error creer que una sociedad justa y buena debe esperar un elevado nivel material de vida. Lo que los hombres quieren es un trabajo racional en libre asociación con otros y estas asociaciones regularán sus relaciones con los demás en un marco de instituciones básicas justas. Para lograr este estado de cosas no se exige una gran riqueza. De hecho, franqueados ciertos límites, puede ser más un obstáculo, una distracción insensata, si no una tentación para el abandono y la vacuidad. (Desde luego la definición de trabajo racional es un problema en sí misma. Aunque no es un problema de justicia, en la Tercera Parte se incluyen textos y observaciones que aluden a ello.)

Hemos de combinar, ahora, el principio de ahorro justo con los dos principios de justicia. Esto se hace suponiendo que este principio se define desde el punto de vista de los menos aventajados en cada generación. Es la persona representativa de cada grupo, que se extiende a través del tiempo, quien, mediante reajustes virtuales, ha de especificar la cantidad de acumulación. Se intenta así, limitar la aplicación del principio de diferencia. En cualquier generación sus expectativas han de ser maximizadas, sujetándolas a la condición de dejar de lado los ahorros que fuesen reconocidos. Así, la institución del principio de diferencia viene limitada por el principio del ahorro. Mientras que el primer principio de justicia y el principio de justa igualdad de

oportunidades sean anteriores al principio de diferencia entre generaciones, el principio del ahorro limita su alcance entre ellas.

Por supuesto, el ahorro de los menos favorecidos no necesita hacerse tomando parte activa en el proceso de inversión, sino que consiste, normalmente, en la aprobación de las soluciones económicas necesarias para la acumulación adecuada. El ahorro se logra aceptando, como una decisión política, aquellos programas proyectados para mejorar en las generaciones posteriores el nivel de vida de los menos aventajados, absteniéndose de los beneficios inmediatos que estén disponibles. Manteniendo estos acuerdos, el ahorro necesario puede lograrse, y ninguna persona representativa de los menos beneficiados de cualquier generación puede quejarse de que otra no cumpla su parte. Es suficiente, por tanto, un breve esquema de algunos de los rasgos fundamentales del principio del ahorro. Podemos ver cómo las personas en las diferentes generaciones tienen deberes y obligaciones unas con otras lo mismo que sus contemporáneos. La generación presente no puede hacer lo que le plazca, sino que está sujeta a los principios elegidos en la posición original y que definen la justicia entre las personas en los diferentes momentos del tiempo. Y, además, los hombres tienen un deber natural de sostener y fomentar las instituciones justas y, para ello, se exige el progreso de la civilización hasta un cierto nivel. La derivación de estos deberes y obligaciones puede parecer, al principio, una aplicación un tanto forzada de la doctrina contractual. No obstante, estas exigencias serían reconocidas en la posición original y, por tanto, la concepción de la justicia como imparcialidad abarca estos aspectos sin sufrir ninguna alteración en su idea fundamental.

45. La preferencia en el tiempo

He sostenido que, al elegir un principio de economía, las personas en la posición original no tienen preferencia en el tiempo. Hemos de considerar las razones para esta presunción. En el caso de un individuo, el limitar la preferencia en el tiempo es un rasgo de su racionalidad. Tal y como mantiene Sidgwick, la racionalidad implica un interés imparcial en todos los aspectos de nuestra vida. La diferencia de situación en el tiempo, que algo sea anterior o posterior, no es por sí misma una base racional para considerarla o no. Desde luego, una ventaja presente o próxima puede ser considerada con más profundidad a la vista de su mayor o menor certeza o probabilidad y deberíamos tomar en consideración qué cambios sufrirá nuestra situación y nuestra capacidad para disfrutar estas ventajas. Pero ninguna de estas cosas justifica nuestra preferencia por un bien menor presente a uno mayor futuro a causa de su posición más cercana en el tiempo[23] (§ 64).

Sidgwick pensó que las nociones de bien universal y bien individual son similares en aspectos esenciales. Sostuvo que lo justo y lo bueno de una persona se forma mediante la comparación e integración de los diferentes bienes de cada momento, tal y como se suceden en el tiempo, de tal manera que el bien universal se construye por comparación e integración de los bienes de diferentes personas. Las relaciones de las partes con el todo y de las partes entre sí, son análogas en cada caso, estando fundamentadas en el principio colectivo de utilidad.[24] El principio del ahorro para la sociedad no debe ser afectado por la preferencia en el tiempo, ya que, como antes, la situación diferente en el tiempo de las personas y generaciones no justifica en sí misma el que sean tratadas de modo diferente.

Ya que, en la justicia como imparcialidad, los principios de la justicia no son prolongaciones de los principios de la elección racional, el argumento contra la preferencia en el tiempo debe ser de otra clase. El problema se resuelve por referencia a la posición original. Pero una vez que lo enfocamos desde esta perspectiva, llegamos a la misma conclusión. No hay razón para que las partes den valor a la mera situación en el tiempo. Han de elegir una tasa de ahorro para cada nivel de civilización. Si hacen una distinción entre periodos anteriores y periodos futuros, digamos, porque la situación futura parezca menos importante ahora, entonces la situación actual parecerá en el futuro menos importante. Aunque haya de tomarse alguna decisión, no hay base para utilizar su actual desestimación del futuro, ni la futura desestimación del presente. La situación es simétrica, y una elección es tan arbitraria como la otra.[25] Ya que las personas en la posición original consideran el punto de vista de cada periodo, sujetas al velo de la ignorancia, esta simetría se les presenta clara y no consentirán en un principio que valora los periodos más cercanos más o menos profundamente. Sólo de este modo pueden llegar a un acuerdo sólido desde todos los puntos de vista, ya que reconocer un principio de preferencia temporal es autorizar a personas distintamente situadas en el tiempo a imponer sus reivindicaciones sobre los otros, basándose únicamente en esta contingencia.

Como en el caso de la prudencia racional, el rechazo de la preferencia en el tiempo no es incompatible con tomar en consideración las dudas y las circunstancias transitorias. Tampoco obliga a usar una tasa de interés (tanto en una economía socialista como en una economía de propiedad privada) para racionar los fondos fijados para la inversión. Antes bien, la restricción consiste en que en los primeros principios de la justicia no se nos permite tratar de un modo diferente a las generaciones, sólo sobre la base de que sean anteriores o posteriores en el tiempo. La posición original está definida de tal manera que conduzca al principio adecuado. En el caso del individuo, la preferencia en el tiempo es irracional. Significa que no está considerando todos los momentos como partes iguales de una vida. En el caso de la sociedad, la pura preferencia en el tiempo es

injusta. Significa (como, por ejemplo, cuando se desestima el futuro) que los que viven toman ventaja de su posición en el tiempo para favorecer sus propios intereses.

El punto de vista contractual concuerda con Sidgwick en rechazar la preferencia en el tiempo como base para la elección social. Los que viven en el presente y se dejan llevar por tales consideraciones pueden perjudicar a sus predecesores y a sus descendientes. Ahora bien, esta afirmación puede parecer contraria a principios democráticos, ya que a menudo se dice que estos principios exigen que los deseos de la generación presente determinen la política social. Desde luego, se supone que estas preferencias han de ser aclaradas y discernidas en condiciones apropiadas. El ahorro colectivo para el futuro tiene muchos aspectos de un bien público, y también se plantean aquí problemas de aislamiento y seguridad.[26] Pero, suponiendo que estas dificultades están superadas y que las opiniones colectivas de la generación presente son conocidas en las condiciones necesarias, puede pensarse que una consideración democrática del Estado no exige la intervención del gobierno en favor de las generaciones futuras, aun cuando la opinión pública esté manifiestamente equivocada.

El que esta idea sea correcta depende de cómo sea interpretada. No se le puede objetar como descripción de una constitución democrática. Una vez que la voluntad pública está claramente expresada en la legislación y en los programas sociales, el gobierno no puede pasarla por alto sin dejar de ser democrático. No está autorizado a anular las consideraciones del electorado acerca de la cantidad de ahorro que debe hacerse. Si un régimen democrático está justificado, entonces que el gobierno tenga este poder conducirá a una injusticia mayor. Hemos de hacer nuestra elección entre los diversos acuerdos constitucionales de acuerdo con la manera en que lleven a cabo una legislación justa y eficaz. Un demócrata es aquel que cree que una constitución democrática se adecua a este criterio. Pero su concepción de la justicia incluye ciertas medidas ante las posibles demandas de las generaciones futuras. Si, por razones prácticas, en la elección de un régimen el electorado tuviese la última palabra, esto se debe únicamente a que es más correcto que el que un gobierno esté capacitado para desechar sus deseos. Como una constitución justa, incluso en condiciones favorables, es un caso de justicia procesal imperfecta, puede ocurrir que las personas decidan erróneamente. Causando daños irreversibles, pueden perpetuar graves ofensas en contra de otras generaciones, que podrían haberse evitado con otra forma de gobierno. Incluso la injusticia puede ser perfectamente evidente y demostrable por la misma concepción de justicia que subyace bajo el régimen democrático. Varios principios de esta concepción pueden aparecer, más o menos explícitamente, en la constitución, citados con frecuencia por la opinión judicial al interpretarla.

En estos casos, no hay razón para que un demócrata no se oponga a la voluntad

pública mediante formas apropiadas de desobediencia, o a que un funcionario intente evadirla. Aunque creo en la solidez de una constitución democrática, y acepto el deber de defenderla, el deber de obedecer leyes particulares puede ser rechazado en situaciones en que la opinión colectiva es suficientemente injusta. No hay nada sacrosanto en la decisión pública referente al nivel de ahorro; y su predisposición respecto a la preferencia en el tiempo no merece consideración especial. De hecho, la ausencia de los grupos perjudicados, las generaciones futuras, lo hace todo más discutible. No se deja de ser demócrata a menos que se piense que alguna otra forma de gobierno sería mejor, y los esfuerzos se dirijan a este fin. En tanto no se crea esto, sino que se piense que ciertas formas de desobediencia, por ejemplo, actos de desobediencia civil, u objeciones de conciencia, son medios necesarios y razonables para corregir democráticamente los programas políticos trazados, entonces nuestra conducta concuerda con la aceptación de una constitución democrática. En el próximo capítulo discutiré este problema con más detalle. Por el momento, lo fundamental es que la voluntad colectiva referente a la provisión para el futuro esté sujeta, como las demás decisiones, a los principios de la justicia. Los rasgos peculiares de este caso no lo convierten en una excepción.

Hemos de tener en cuenta que el rechazar la pura preferencia en el tiempo como un primer principio es compatible con el reconocimiento de que una cierta desestimación del futuro puede fomentar otros falsos criterios. Por ejemplo, ya he apuntado que el principio utilitario puede conducir a una proporción extremadamente alta de ahorro, que impondrá cargas excesivas a las primeras generaciones. Esta consecuencia puede corregirse de algún modo, desestimando el bienestar de los que hayan de vivir en el futuro. Si no se tiene en cuenta el bienestar de las generaciones futuras, no se necesita tanto ahorro como antes. Igualmente es posible alterar la acumulación exigida, graduando los parámetros en la función de utilidad postulada. No discutiré estos problemas aquí.[27] Por desgracia, sólo puedo expresar la opinión de que estos recursos sólo mitigan las consecuencias de principios erróneos. La situación es similar en algunos aspectos a la que se encuentra en la concepción intuicionista, que combina el nivel de utilidad con un principio de igualdad (véase § 7). Allí, el criterio de igualdad convenientemente sopesado sirve para corregir el criterio de utilidad, cuando ningún principio considerado aisladamente sería aceptable. Así, de modo análogo, comenzando con la idea de que la cantidad de ahorro apropiada es aquella que maximiza la utilidad social a través del tiempo (maximiza en su totalidad), podemos obtener un resultado más plausible si el bienestar de las generaciones futuras se valora menos profundamente, y la desestimación adecuada depende de la velocidad de crecimiento de la población, de la productividad del capital, etc. Lo que hacemos es ajustar ciertos parámetros para obtener una conclusión más concorde con nuestros juicios intuitivos. Podemos encontrarnos con

que, para conseguir la justicia entre las generaciones, son necesarias estas modificaciones del principio de utilidad. Ciertamente, el introducir la preferencia en el tiempo puede ser una ayuda en tales casos; pero creo que el invocarlo de este modo indica que hemos partido de una concepción errónea. Hay diferencia entre esta situación y la idea intuicionista antes mencionada. A diferencia del principio de igualdad, la preferencia en el tiempo no tiene una referencia ética intrínseca, sino que se introduce de un modo puramente *ad hoc* para atenuar las consecuencias del criterio de utilidad.

46. Otros casos de prioridad

El problema del ahorro justo puede utilizarse para ilustrar otros casos relativos a la prioridad de la justicia. Un rasgo de la doctrina contractual es que impone un límite a lo que puede exigirse a una generación que ahorre en favor del bienestar de generaciones posteriores. El principio del ahorro justo actúa como límite sobre la proporción de acumulación. Cada generación ha de cumplir su parte para lograr las condiciones necesarias para conseguir instituciones justas y un valor justo de libertad; pero no puede exigirse algo más allá de este punto. Ahora bien, puede objetarse que, especialmente cuando la suma de ventajas es muy grande y representa crecimientos a largo plazo, pueden exigirse proporciones de ahorro mayores. Algunos quizá vayan más allá, y sostengan que las desigualdades en riqueza y autoridad que violan el segundo principio de justicia pueden justificarse si los beneficios económicos y sociales siguientes son lo bastante grandes. Para apoyar su opinión pueden señalar ejemplos en los que parece que aceptamos tales desigualdades y tasas de acumulación en favor del bienestar de las generaciones futuras. Keynes observa, por ejemplo, que las inmensas acumulaciones de capital logradas antes de la primera Guerra Mundial no podrían haber tenido lugar en una sociedad en que la riqueza estuviese dividida por igual.[28] La sociedad del siglo XIX estaba organizada para situar la renta incrementada en manos de quienes menos probablemente iban a consumirla. Los nuevos ricos no eran dados a grandes gastos y preferían al placer de un consumo inmediato el poder que da la inversión. Fue precisamente la desigualdad en la distribución de riqueza la que hizo posible la rápida formación de capitales y el progreso más o menos continuo del nivel de vida general. Es este hecho, según opinión de Keynes, el que fue la mayor justificación del sistema capitalista. Si los ricos hubiesen gastado su riqueza en ellos mismos, tal régimen habría sido rechazado como intolerable. Ciertamente hay medios más eficaces y justos de elevar el nivel de bienestar y cultura que el que describe Keynes. Es sólo en circunstancias especiales, incluyendo la moderación de la clase capitalista en contraposición a la

autobenevolencia de la aristocracia, cuando se permite a la sociedad obtener fondos de inversión dotando a los ricos con más de lo que ellos creen poder gastar decentemente en sí mismos. Pero el punto esencial es que la justificación de Keynes, sean o no sólidas sus premisas, pudo hacerse depender tan sólo de mejorar la situación de la clase obrera. Si bien sus circunstancias parecen difíciles, Keynes, presumiblemente, sostiene que aunque pudiese haber muchas injusticias en el sistema, no habría posibilidad real de suprimirlas, y mejorar, por tanto, las condiciones de vida de los menos aventajados. Con otras soluciones la posición de la clase obrera hubiese sido peor. No necesitamos considerar si estas ideas son verdad o no. Basta apuntar que, contrariamente a lo que pensaríamos, Keynes no dice que las estrecheces de los pobres queden justificadas por el mayor bienestar de las generaciones posteriores. Esto armoniza con la prioridad de la justicia sobre la eficiencia, y una mayor suma de ventajas. Cuando se infringen los límites de la justicia en materia de ahorro, debe demostrarse que las circunstancias son tales que el no transgredirlas conduciría a una injusticia aún mayor para aquellos sobre los que recae esta injusticia. Este caso es similar a aquellos ya discutidos con el título de la prioridad de la libertad (véase § 39).

Es claro que las desigualdades que Keynes tenía en mente también violan el principio de justa igualdad de oportunidades. Así, hemos de considerar los argumentos que excusen la infracción de este criterio y cómo formular la norma de prioridad adecuada. [29] Muchos escritores sostienen que la justa igualdad de oportunidades tendría graves consecuencias. Creen que para el bien público es esencial cierta clase de estructura social jerárquica, unida a una clase gobernante con características hereditarias omnipotentes. El poder político debería ser ejercido por hombres experimentados y educados desde la niñez para asumir las tradiciones constitucionales de su sociedad, hombres cuyas ambiciones sean moderadas por los privilegios y amenidades de su posición asegurada. De otro modo, lo que está en juego es excesivo, y quienes carecen de cultura y de convicción se enfrentan unas a otras para controlar el poder del Estado en favor de sus mezquinos fines. Así, Burke creía que las grandes familias de las capas gobernantes contribuyen, mediante la sabiduría de su influencia política, al bienestar general de generación tras generación.[30] Y Hegel pensaba que las restricciones a la igualdad de oportunidades, como ocurre en el caso de la primogenitura, son esenciales para asegurar una clase terrateniente especialmente adecuada para la decisión política en virtud de su independencia del Estado, de la búsqueda de beneficios y de las múltiples contingencias de la sociedad civil.[31] Las familias privilegiadas y las distribuciones de propiedad, disponen a aquellos que disfrutan sus ventajas para dilucidar más claramente el interés universal en beneficio de toda la sociedad. Desde luego, no es necesario apoyar un sistema rígidamente estratificado; hemos de mantener, por el contrario, que es esencial

para obtener unas bases sólidas de la clase gobernante, que la integren personas de talento poco común, y que sean plenamente aceptadas. Pero este requisito coincide con la negación del principio de igualdad de oportunidades.

Ahora bien, para ser congruentes con la prioridad de la igualdad de oportunidades sobre el principio de la diferencia, no basta alegar, como parecen hacerlo Burke y Hegel, que toda la sociedad, incluyendo los menos favorecidos, se benefician de ciertas restricciones a la igualdad de oportunidades. También es necesario decir que el intento de eliminar estas desigualdades interferiría con el sistema social y las operaciones de la economía, de modo que a largo plazo las oportunidades de los menos aventajados estarían aún más restringidas. La prioridad de la igualdad de oportunidades, como en el caso similar de la prioridad de la libertad, significa que debemos recurrir a las oportunidades dadas a aquellos con menores probabilidades. Debemos mantener que, de este modo, se les abre un campo más amplio de alternativas más deseables de lo que hubiese sido en otro caso. La pretensión, menos definida, de que toda la sociedad se beneficia, sólo basta cuando las circunstancias justifican el abandonar el orden lexicográfico y pasar a un equilibrio intuitivo de igualdad de oportunidades contra beneficios sociales y económicos. Estas circunstancias pueden exigirnos —o no— que abandonemos, asimismo, el ordenamiento lexicográfico de los principios de justicia. Los dos ordenamientos pueden entrar en juego en distintos momentos.

Pero no llevaré adelante estas complicaciones. Debemos considerar, sin embargo, que, aun cuando la vida interna y la cultura de la familia influyen, quizá como ninguna otra cosa, en los móviles de un niño y en su capacidad de beneficiarse con la educación, y por tanto, en sus perspectivas vitales, estos efectos no son necesariamente incompatibles con la justa igualdad de oportunidades. Incluso en una sociedad bien ordenada que satisfaga los dos principios de la justicia, la familia puede ser una barrera para la igualdad de oportunidades entre las personas. Ya que, como he dicho antes, el segundo principio sólo requiere iguales perspectivas vitales en todos los sectores de la sociedad para aquellos similarmente capacitados y motivados. Si hay variaciones entre familias del mismo sector respecto a cómo moldean las aspiraciones del niño, entonces, aunque exista una igualdad de oportunidades entre los diferentes sectores, no existirá tal igualdad entre las personas. Esta posibilidad plantea el problema del alcance de la noción de igualdad de oportunidades; pero dejaré los comentarios sobre esto para más adelante (§ 77). Sólo observaré aquí que aceptar el principio de la diferencia y las normas de prioridad que sugiere reduce el apremio por conseguir una perfecta igualdad de oportunidades.

No examinaré si hay argumentos sólidos que pasen por alto el principio de la justa igualdad de oportunidades en favor de una estructura jerárquica de clases. Éstos no son

parte de la teoría de la justicia. Lo importante es que, mientras tales consideraciones pueden parecer egoístas e hipócritas, toman la forma correcta cuando ejemplifican la concepción general de justicia como debe ser interpretada a la luz del principio de diferencia y del ordenamiento lexicográfico al que tiende. Las infracciones a la justa igualdad de oportunidades no se justifican por una mayor suma de las ventajas de que disfruten otros o la sociedad en conjunto. La afirmación (correcta o no) debe ser que las oportunidades de los sectores menos favorecidos de la comunidad estarían aún más limitadas si se eliminaran estas desigualdades. Hemos de sostener que no son injustas, ya que no existen las condiciones para lograr la plena realización de los principios de la justicia.

Habiendo considerado estos casos de prioridad, haré una exposición final de los dos principios de la justicia para las instituciones. Para hacerlo de un modo completo, haré un examen exhaustivo incluyendo las anteriores formulaciones.

Primer Principio

Cada persona ha de tener un derecho igual al más extenso sistema total de libertades básicas compatible con un sistema similar de libertad para todos.

Segundo Principio

Las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para:

a. mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo, y
b. unidos a los cargos y las funciones asequibles a todos, en condiciones de justa igualdad de oportunidades.

Primera Norma de Prioridad (La Prioridad de la Libertad)

Los principios de la justicia han de ser clasificados en un orden lexicográfico, y, por tanto, las libertades básicas sólo pueden ser restringidas en favor de la libertad. Hay dos casos:

a. una libertad menos extensa debe reforzar el sistema total de libertades compartido por todos;
b. una libertad menor que la libertad igual debe ser aceptable para los que tienen una libertad menor.

Segunda Norma de Prioridad (La Prioridad de la Justicia sobre la Eficiencia y el Bienestar)

El segundo principio de la justicia es lexicográficamente anterior al principio de la eficiencia, y al de maximizar la suma de ventajas; y la igualdad de oportunidades es anterior al principio de la diferencia. Hay dos casos:

a. la desigualdad de oportunidades debe aumentar las oportunidades de aquellos que tengan menos;
b. una cantidad excesiva de ahorro debe, de acuerdo con un examen previo, mitigar el peso de aquellos que soportan esta carga.

Concepción general

Todos los bienes sociales primarios —libertad, igualdad de oportunidades, renta, riqueza, y las bases de respeto mutuo—, han de ser distribuidos de un modo igual, a menos que una distribución desigual de uno o de todos estos bienes redunde en beneficio de los menos aventajados.

A modo de comentario, estos principios y normas de prioridad son, sin duda, incompletos. Evidentemente han de hacerse otras modificaciones, pero no complicaré esta declaración de los principios. Baste observar que, cuando llegamos a la teoría no ideal no caemos directamente sobre la concepción general de justicia. El orden lexicográfico de los dos principios y las valoraciones que éste implica sugieren normas de prioridad que parecen razonables en muchos casos. Mediante varios ejemplos he tratado de aclarar cómo pueden usarse estas reglas, y de exponer su plausibilidad. Así, la gradación de los principios de la justicia en la teoría ideal refleja y guía la aplicación de estos principios a situaciones no ideales. Esta gradación identifica qué limitaciones han de imponerse en primer lugar. El inconveniente de la concepción general de la justicia es que carece de la estructura definida de los principios en orden serial. En casos más extremos y complicados de la teoría no ideal las normas de prioridad fallarán en algún punto, y bien podríamos no encontrar una respuesta satisfactoria. Pero debemos intentar posponer en lo posible el ajuste de cuentas y tratar de arreglar la sociedad de modo que nunca llegue.

47. Los preceptos de la justicia

El esbozo del sistema de instituciones que satisface los dos principios de la justicia está completo ahora. Una vez que se calcula cuál es la tasa de ahorro justa, o se especifica la variedad apropiada de las cantidades, obtenemos un criterio para ajustar el nivel del mínimo social. La suma de transferencias y beneficios obtenidos de los bienes públicos

esenciales debería ser dispuesta para mejorar las perspectivas de los menos favorecidos congruentes con el ahorro necesario y el mantenimiento de las libertades iguales. Cuando la estructura básica toma esta forma, la distribución resultante será justa (o al menos no injusta), sea la que fuere. Cada uno recibe esa renta total (salarios y transferencias) a la que tiene derecho, según el sistema público de normas en que se basan sus legítimas expectativas.

Ahora bien, como hemos visto antes (§ 14), un rasgo fundamental de esta concepción de la justicia distributiva es que contiene un elemento de justicia puramente procesal. No se intenta definir cuál sería la distribución justa de bienes y servicios sobre la base de información acerca de las preferencias y demandas de las personas. Esta clase de conocimiento se considera improcedente desde un punto de vista debidamente general, y en todo caso introduce complicaciones que no pueden ser resueltas por principios de tolerable simplicidad que puede esperarse razonablemente que las personas acordarán. Pero, para que la noción de justicia puramente procesal tenga éxito, es necesario, como he dicho antes, establecer y administrar imparcialmente un sistema justo de instituciones circundantes. El depender de la justicia puramente procesal presupone que la estructura básica satisface los dos principios.

Esta descripción de las porciones distributivas es, simplemente, una elaboración de la conocida idea de que la renta y los salarios serán justos, una vez que se organice adecuadamente un sistema factible de precios competitivos, y se encaje en una estructura básica justa. Estas condiciones bastan. La distribución resultante es un ejemplo de justicia básica análogo al resultado de un juego justo. Pero necesitamos considerar si esta concepción corresponde a nuestras ideas intuitivas acerca de lo que es justo o injusto. En particular debemos preguntar cómo concuerda con los preceptos de sentido común de la justicia. Parece como si hubiésemos ignorado estas nociones en conjunto. Ahora deseo mostrar que pueden tener justificación, y explicar su situación subordinada.

El problema puede exponerse del modo siguiente. Mill argumentaba con razón que, en tanto permanezcamos al nivel de los preceptos de sentido común, no hay reconciliación posible entre estas máximas de justicia. Por ejemplo, en el caso de los salarios, los preceptos de cada quien según su esfuerzo, y a cada quien según su contribución son contradictorios, considerados aisladamente. Además, si deseamos asignarles cierto peso, no ofrecen un modo de determinar cómo han de conocerse sus méritos relativos. Así, los preceptos de sentido común no expresan una teoría específica acerca de los salarios justos o equitativos.[32] Sin embargo, de ello no se deduce, como Mill parece suponer, que podamos encontrar una concepción satisfactoria adoptando únicamente el principio utilitario. Se necesita un principio superior; pero hay otras alternativas además de la utilidad. Incluso, es posible elevar uno de estos preceptos, o una

combinación de los mismos, al nivel de un primer principio, como cuando se dice: a cada quien según su capacidad, a cada quien según sus necesidades.[33] Desde el punto de vista de la teoría de la justicia, los dos principios de justicia definen el criterio superior correcto. Por tanto, el problema es considerar si los preceptos de sentido común de la justicia aparecerían en una sociedad bien ordenada, y cómo recibirían su peso adecuado.

Consideremos el caso de los salarios en una economía perfectamente competitiva, circundada por una estructura básica justa. Supongamos que cada empresa (de propiedad pública o privada), debe ajustar sus tasas de pago a las fuerzas de la oferta y la demanda. Las tasas que pague la empresa no pueden ser tan altas que no puedan permitirse pagarlas, ni tan bajas que un gran número suficiente no ofrecerá sus conocimientos en vista de las otras oportunidades disponibles. Si hay equilibrio, el atractivo de los diferentes trabajos será el mismo. Es fácil, entonces, ver cómo surgen los varios preceptos de la justicia. Estos preceptos identifican rasgos de los empleos que sean significativos, tanto del lado de la oferta como del de la demanda. La demanda de trabajadores por parte de una empresa está determinada por la productividad marginal de la mano de obra, es decir, por el valor neto de la contribución de una unidad de trabajo, medido por el precio de venta de los artículos que produce. El valor de esta contribución a la empresa, reposa a la larga en las condiciones del mercado, en lo que los consumidores están dispuestos a pagar por los distintos bienes. La experiencia y la preparación, la capacidad natural y los conocimientos especiales llevan a obtener una recompensa. Las empresas están dispuestas a pagar más a quienes poseen estas características, porque su productividad es mayor. Este hecho explica y justifica el precepto: a cada quien según su contribución, y, como casos especiales, tenemos las normas: a cada quien según sus conocimientos, o su experiencia, etc. Pero también, considerado del lado de la oferta, se debe dar una recompensa si aquellos que posiblemente ofrecerán sus servicios en el futuro son persuadidos de encargarse de los costos de preparación y prórroga. De modo similar, los trabajos que implican un empleo inseguro o inestable, o que son desempeñados en condiciones peligrosas o desagradables tienden a recibir un pago mayor. De otro modo no se encontraría a quien quisiera desempeñarlos. De estas circunstancias se derivan preceptos tales como: a cada quien según su esfuerzo o los riesgos que soporta, etc. Aun cuando se supone que las personas tienen la misma capacidad natural, estas normas seguirán siendo resultado de los requerimientos de la actividad económica. Dadas las aspiraciones de las unidades productivas, y de los que buscan trabajo, ciertas características son consideradas de importancia. En cualquier momento, las prácticas salariales tienden a reconocer estos preceptos y, concediendo un tiempo necesario para los reajustes, les asignan el valor que resulta de las condiciones del mercado.

Todo esto parece razonablemente claro. Hay, sin embargo, varios puntos más; por una parte las diferentes concepciones de justicia generan preceptos de sentido común bastante similares. Así, en una sociedad regulada por el principio de utilidad, todas las normas anteriores serían reconocidas. En tanto que los propósitos de los agentes económicos sean lo bastante similares, se recurre a la aplicación de estos preceptos, y las prácticas salariales los tomarán en cuenta de modo explícito. Por otro lado, el valor que se asigna a estos preceptos no será, en general, siempre el mismo. Es aquí donde las concepciones de justicia difieren. No sólo habrá una tendencia a dirigir las prácticas salariales de otras maneras, sino que la tendencia a largo plazo de los sucesos económicos tomará un curso diferente. Cuando la familia de instituciones básicas está gobernada por concepciones diferentes, las fuerzas del mercado, a las que tienen que ajustarse las empresas y los trabajadores, no serán las mismas. Un equilibrio diferente de la oferta y de la demanda hará que los diferentes preceptos sean equilibrados de modo distinto. Así, el contraste entre las concepciones de la justicia no se muestra al nivel de normas de sentido común, sino en el relativo y cambiante énfasis que estas normas reciben en el tiempo. En ningún caso puede considerarse fundamental la noción tradicional de un equilibrio justo o equitativo, ya que dependerá de los preceptos que regulan el sistema básico y los reajustes que exigen las actuales condiciones.

Un ejemplo puede aclarar este punto. Supongamos que la estructura básica de una sociedad asegura la justa igualdad de oportunidades, mientras que una segunda sociedad no. Entonces, en el primer tipo de sociedad, el precepto de: a cada quien según su contribución, en la forma particular de a cada quien según sus conocimientos o su educación, recibirá probablemente mucho menos valor. Esto probablemente será verdad aun suponiendo, como lo sugieren los hechos, que las personas tienen distintas capacidades naturales. La razón de ello es que con muchas más personas recibiendo los beneficios de la enseñanza y la educación, la oferta de personas capacitadas en el primer tipo de sociedad es mucho mayor. Cuando no hay restricciones al ingreso, ni imperfecciones en el mercado de capitales para préstamos (o subsidios) a la educación, la recompensa lograda por los mejor dotados es mucho menor. La relativa diferencia en los salarios, entre la clase con renta más baja y la clase con renta más alta, tiende a estrecharse; y esta tendencia es aún mayor cuando se sigue el principio de la diferencia. Así, el precepto de: a cada quien según sus conocimientos y su educación tiene menos valor en el primer tipo de sociedad que en el segundo, mientras que el precepto: a cada quien según su esfuerzo tiene más valor. Desde luego, una concepción de la justicia requiere que cuando cambien las condiciones sociales, cambie también el apropiado equilibrio de los preceptos. A través del tiempo, la aplicación congruente de sus principios reajusta gradualmente la estructura social, de tal manera que las fuerzas de

mercado también cambian, reformando, por tanto, el valor de los preceptos. No hay nada inalterable en el equilibrio existente, aun cuando sea correcto.

Además, es esencial tener en cuenta el lugar subordinado de las normas de sentido común. El hacer esto es difícil, ya que son familiares y conocidas a través de la vida diaria y, por tanto, tienen una prominencia en nuestro pensamiento que su calidad derivativa no justifica. Ninguno de estos preceptos puede ser ascendido a primer principio. Cada uno de ellos se produce en respuesta a un rasgo pertinente, conectado con ciertas instituciones particulares, pues este rasgo es uno entre muchos, y estas instituciones son de una clase especial. El adoptar uno de ellos como primer principio nos conducirá seguramente a descuidar otras cosas que han de tenerse en cuenta. Y si todos o la mayoría de los preceptos son tratados como primeros principios, no se gana en claridad sistemática. Los preceptos de sentido común están en el nivel erróneo de generalidad. Para encontrar primeros principios adecuados, debemos seguir sus pasos. Ciertamente, algunos preceptos parecen bastante generales al principio. Por ejemplo, el precepto: a cada quien según su contribución abarca muchos casos de distribución en una economía perfectamente competitiva. Aceptando la teoría de la distribución de la producción marginal, cada factor de producción recibe una renta de acuerdo con lo que añade al producto (suponiendo la propiedad privada de los medios de producción). En este sentido, un trabajador recibe en pago todo el valor del resultado de su trabajo, ni más ni menos. A primera vista esto nos parece justo. Responde a la idea del derecho natural a la propiedad de los frutos de nuestro trabajo. Por ello, para algunos escritores el precepto de la contribución ha parecido satisfactorio como principio de justicia.[34]

Es fácil ver, sin embargo, que éste no es el caso. El producto marginal del trabajo depende de la oferta y de la demanda. Lo que una persona contribuye con su trabajo varía de acuerdo con la demanda de expertos por parte de las empresas, y esto a su vez varía de acuerdo con la demanda de los productos de las empresas. La contribución de una persona también es afectada por la cantidad de ofertas de conocimientos similares. Por tanto, no podemos suponer que seguir el precepto de la contribución conduce a un resultado justo, a menos que las fuerzas subyacentes en el mercado, y la disponibilidad de las oportunidades que refleja estén adecuadamente reguladas. Y esto implica, como hemos visto, que la estructura básica en conjunto es justa. Por tanto, no hay modo de dar un valor adecuado a los preceptos de la justicia, excepto instituyendo los acuerdos necesarios, exigidos por los principios de la justicia. Algunas instituciones darán una importancia especial a ciertos preceptos, como, por ejemplo, el que una economía competitiva sobrestime el precepto de la contribución. Pero no puede hacerse ninguna inferencia acerca de la justicia de la distribución final, considerando la utilidad de cualquier precepto aisladamente. El valor total de los preceptos viene dado por el sistema

en su totalidad. Así, el precepto de necesidad se deja a la rama de transferencia, ya que no sirve como precepto de los salarios. Para fijar la justicia de las porciones distributivas debemos tener en cuenta el funcionamiento total de los acuerdos básicos, la proporción de renta y riqueza que se deriva de cada función.[35]

Puede objetarse a las precedentes consideraciones acerca de los preceptos de sentido común, y a la idea de la justicia puramente procesal, que es imposible lograr una economía perfectamente competitiva. Los factores de producción nunca reciben de hecho sus productos marginales, y en las modernas condiciones de todos modos las industrias pronto quedan dominadas por unas cuantas grandes empresas. La competitividad es, en el mejor de los casos, imperfecta, y las personas reciben menos que el valor de su contribución, y en este sentido son explotadas.[36] La respuesta para esto es, en primer lugar, que en todo caso la concepción de una economía competitiva adecuadamente regulada, con las instituciones básicas apropiadas, es un esquema ideal que muestra cómo los dos principios de la justicia pueden realizarse. Sirve para ilustrar el contenido de estos principios, y proporciona un medio en el que tanto una economía de propiedad privada como un régimen socialista pueden satisfacer esta concepción de la justicia. Concediendo que las actuales condiciones nunca están a la altura de las suposiciones ideales, tenemos alguna noción acerca de lo que es justo. Además, estamos en mejor posición de evaluar la gravedad de las presentes imperfecciones, y de establecer cuál es el mejor modo de aproximarnos al ideal.

Un segundo punto es el siguiente. El sentido en que las personas son explotadas por las imperfecciones del mercado es muy especial: a saber, cuando se viola el precepto de la contribución, y esto ocurre porque el sistema de precios ya no es eficiente. Pero como acabamos de ver, este precepto no es sino uno entre muchas normas secundarias, y lo que realmente cuenta es el funcionamiento de todo el sistema, y que estos defectos estén de algún modo compensados. Además, ya que es el principio de eficiencia el que fundamentalmente no se cumple, podríamos decir, por tanto, que toda la comunidad es explotada. Pero, de hecho, la noción de explotación está aquí fuera de lugar. Implica una injusticia grave en el sistema básico, y no tiene nada que ver con la ineficacia de los mercados.[37]

Finalmente, en vista del lugar subordinado del principio de eficiencia en la justicia como imparcialidad, las desviaciones inevitables de la perfección del mercado no son especialmente preocupantes. Es más importante que un esquema competitivo dé lugar al principio de libre asociación y de la elección individual de ocupación, en un panorama de justa igualdad de oportunidades y permita que las decisiones de los consumidores regulen las cantidades que han de producirse con propósitos privados. Un requisito básico es la compatibilidad de las disposiciones económicas con las instituciones de

libertad y libre asociación. Así, si los mercados son razonablemente competitivos y abiertos, es posible seguir la noción de justicia puramente procesal. Parece más practicable que otras ideas tradicionales se planeen explícitamente para coordinar la multitud de posibles criterios en una concepción coherente y factible.

48. Las expectativas legítimas y el criterio moral

Hay una tendencia, por parte del sentido común, a suponer que la renta y la riqueza y los bienes en general han de ser distribuidos de acuerdo con un merecimiento moral. La justicia es la felicidad acorde con la virtud. Aunque se reconoce que este ideal nunca puede ser conseguido en su totalidad, es la concepción apropiada de la justicia distributiva, al menos como principio *prima facie,* y la sociedad debe tratar de llevarlo a cabo en tanto las circunstancias lo permitan.[38] Ahora bien, la justicia como imparcialidad rechaza esta concepción. Tal principio no sería elegido en la posición original. Parece no haber medio de definir el criterio requerido para esa situación. Además, la noción de distribución de acuerdo con la virtud no distingue entre el merecimiento moral y las expectativas legítimas. Así, es verdad que cuando las personas y los grupos toman parte en acuerdos justos, adquieren ciertos derechos unos sobre otros, precisados por reglas públicamente reconocidas. Habiendo actuado alentados por los acuerdos existentes, tienen ahora ciertos derechos, y las porciones distributivas justas respetan estas exigencias. Por tanto, un esquema justo responde a lo que las personas están autorizadas a exigir; este esquema satisface sus legítimas expectativas basadas en las instituciones sociales. Pero lo que están autorizados a exigir no es proporcional, ni depende de su valor intrínseco. Los principios de justicia que regulan la estructura básica y especifican los deberes y obligaciones individuales no mencionan el merecimiento moral, y no hay una tendencia de las porciones distributivas a corresponder a él.

Este análisis es confirmado por la anterior consideración de los preceptos de sentido común, y su papel en la justicia pura procesal (§ 47). Por ejemplo, al determinar los salarios, una economía competitiva da importancia al precepto de contribución. Pero, como hemos visto, el alcance de la propia contribución (estimado por la productividad marginal individual) depende de la oferta y la demanda. Seguramente, el valor moral de una persona no varía de acuerdo con la cantidad de personas que ofrecen conocimientos similares, o de acuerdo con lo necesario de lo que él produzca. Nadie supone que, cuando no hay demanda de las capacidades de elegir o éstas se han deteriorado (como en el caso de los cantantes) sus méritos morales experimentan un cambio similar. Todo esto es perfectamente obvio, y ha sido reconocido hace ya tiempo.[39] Simplemente refleja el

hecho observado antes (§ 17) de que uno de los puntos fijos de nuestros juicios morales es que nadie merece el lugar que ocupa en la distribución de activos naturales, como tampoco merece su lugar inicial en la sociedad.

Además, ninguno de los preceptos de la justicia aspira a una virtud recompensadora. Las recompensas obtenidas por escasos talentos naturales, por ejemplo, han de cubrir los costos de enseñanzas y alentar los esfuerzos del aprendizaje, además de dirigir las distintas capacidades hacia donde mejor se favorezca el interés común. Las porciones distributivas resultantes no se relacionan con el valor moral, ya que la dotación inicial de activos naturales y las contingencias de su crecimiento y educación, en las primeras etapas de la vida, son arbitrarias desde un punto de vista moral. El precepto que parece más cercano intuitivamente a recompensar el merecimiento moral es el de la distribución de acuerdo con el esfuerzo, o aún mejor, el esfuerzo consciente.[40] De nuevo, parece claro que el esfuerzo que una persona está dispuesta a hacer es influido por sus capacidades naturales, sus conocimientos, y las alternativas que se le ofrecen. Los mejor dotados son los que más probablemente harán un esfuerzo consciente, y no parece haber medio de compensar su mejor fortuna. La idea de recompensar el mérito es impracticable. Hasta el punto en que se subraya el precepto de necesidad, se ignora el valor moral. Tampoco la estructura básica tiende a equilibrar los preceptos de justicia para lograr la correspondencia necesaria entre bambalinas. Está regulada por los dos principios de justicia que definen por completo otros objetivos.

La misma conclusión puede alcanzarse por otro camino. En las observaciones anteriores, no se ha explicado la noción de valor moral, como algo diferente de los derechos de una persona basados en sus legítimas expectativas. Supongamos que definimos esta noción y mostramos que no tiene relación con las porciones distributivas. Hemos de considerar únicamente una sociedad bien ordenada, es decir, una sociedad en que las instituciones son justas, y este hecho es públicamente reconocido. Sus miembros tienen también un claro sentido de la justicia, un deseo efectivo de obedecer las reglas existentes, y de dar a cada uno lo que tienen derecho. En este caso, podemos suponer que todos tienen el mismo valor moral. Hemos definido esta noción en términos del sentido de justicia, el deseo de actuar de acuerdo con los principios que serían elegidos en la posición original (§ 72). Pero es evidente que, entendido de este modo, el valor moral igual de las personas no significa que las porciones distributivas sean iguales. Cada quien ha de recibir lo que los principios de la justicia digan que tiene derecho a recibir, y esto no requiere que haya igualdad.

Lo esencial es que el concepto de valor moral no aporta un primer principio de justicia distributiva. Esto se debe a que no se le puede introducir hasta después de que hayan sido reconocidos los principios de la justicia y del deber y la obligación natural.

Una vez que estos principios están a nuestro alcance, puede decirse que el valor moral tiene un sentido de justicia y, como observaré después (§ 66), las virtudes pueden caracterizarse como deseos o tendencias a actuar de acuerdo con los principios correspondientes. Así, el concepto de valor moral es secundario a los conceptos de derecho y justicia, y no desempeña ningún papel en la definición sustantiva de las porciones distributivas. El caso es análogo a la relación entre las reglas sustantivas sobre la propiedad y las leyes sobre hurto y robo. Estos delitos, y el demérito que ocasionan, presuponen la institución de la propiedad, establecida con fines sociales previos e independientes. Para una sociedad, organizarse a sí misma con la intención de recompensar el merecimiento moral como primer principio sería lo mismo que tener la institución de la propiedad para castigar a los ladrones. El criterio: a cada quien según su virtud, no sería, por tanto, elegido en la posición original. Como los grupos desean promover sus concepciones sobre el bien, no tienen razón para ordenar sus instituciones de modo que las porciones distributivas estén determinadas por el merecimiento moral, aun cuando encontrasen un antecedente para su definición.

En una sociedad bien ordenada, las personas adquieren derechos a una parte del producto social, a través de ciertas acciones alentadas por los acuerdos existentes. Las expectativas legítimas que resultan son la otra cara, por así decirlo, del principio de imparcialidad y del deber natural de justicia. Pues así como la persona tiene el deber de sostener los acuerdos que sean justos y la obligación de cumplir con su parte, cuando se ha aceptado su posición en ellos, también una persona que ha consentido el esquema y ha cumplido con su parte, tiene derecho a ser tratada por los demás de acuerdo con ello. Están obligados a cumplir con sus legítimas expectativas. Así, cuando existen acuerdos económicos justos, las demandas de las personas son resueltas por referencia a las reglas y preceptos (con sus valores respectivos) que estas prácticas consideran pertinentes. Como hemos visto, es erróneo decir que las porciones distributivas justas recompensan a los individuos de acuerdo con su valor moral. Pero lo que podemos decir es que, en el sentido tradicional, un esquema justo da a cada quien lo que merece: es decir, asigna a cada uno lo que el esquema le autoriza. Los principios de justicia para instituciones y personas establecen que es justo hacer esto.

Ahora bien, ha de tenerse en cuenta que, aun cuando los derechos de una persona estén regulados por las normas existentes, podemos hacer una distinción entre tener derecho a algo y el merecerlo en el sentido habitual, y no en el sentido moral.[41] Por ejemplo, después de un juego, a menudo decimos que los que han perdido merecían ganar. Con ello no se quiere decir que los vencedores no tengan derecho a reclamar el campeonato, o que cualquier daño que se produzca haya de imputarse al vencedor. Lo que queremos decir es que el equipo perdedor desplegó en mayor grado las habilidades y

cualidades que el juego requiere, cuya práctica da al deporte su atractivo. Por tanto, los perdedores en verdad merecían ganar, pero perdieron a causa de la mala suerte, o por otras contingencias que ocasionaron que se perdiese el juego. De un modo similar, aun las mejores soluciones económicas no conducen siempre a los resultados más deseados. Las exigencias que las personas plantean se desvían más o menos ampliamente, de un modo inevitable, de aquellas para las que se proyectó el esquema. Algunas personas en posiciones ventajosas, por ejemplo, puede que no tengan en mayor grado que las demás las cualidades y habilidades deseadas. Todo esto es evidente. Su sentido es que, aunque podamos distinguir entre las demandas que los actuales acuerdos nos exigen respetar, dada la actuación de las personas y la situación de las cosas, y las demandas que se habrían planteado en circunstancias más ideales, todo ello no implica que las porciones distributivas deberían concordar con el valor moral. Aun cuando las cosas sucedan del mejor modo, no hay una tendencia a que la distribución y la virtud coincidan.

Sin duda, alguien podría afirmar que las porciones distributivas deberían corresponder a la virtud moral, al menos hasta donde sea posible. Puede creerse que, a menos que los que están mejor situados tengan un carácter moral superior, sus ventajas son una afrenta a nuestro sentido de la justicia. Esta opinión puede ser resultado de considerar la justicia distributiva como lo opuesto a la justicia retributiva. Es verdad que, en una sociedad razonablemente ordenada, los que son castigados por violar leyes justas normalmente han hecho algo malo. Esto se debe a que el propósito del derecho penal es sostener los deberes naturales básicos, aquellos que nos prohíben dañar a otras personas en su vida y su salud, o privarlas de su libertad o de sus propiedades, y los castigos tratan de conseguir este fin. No son simplemente un esquema de impuestos y cargas designados para poner un precio a ciertas formas de conducta y, de este modo, guiar la conducta de las personas para obtener un beneficio recíproco. Sería mucho mejor si los actos prohibidos por la ley penal nunca se cometiesen.[42] Así, la propensión a cometer tales actos es característica de un carácter perverso, y en una sociedad justa los castigos legales caerán únicamente sobre quienes muestren estos defectos.

Es claro que la distribución de ventajas económicas y sociales es completamente diferente. Estas soluciones no son lo opuesto, por así decirlo, del derecho penal, así que en tanto una castiga ciertos delitos, el otro recompensa la virtud moral.[43] La función de las porciones distributivas desiguales es cubrir los costos de enseñanza y educación, atraer a las personas a los lugares donde más se les necesita desde un punto de vista social, etc. Suponiendo que todos aceptan la conveniencia de un interés motivador, individual o colectivo, debidamente regulado por un sentido de la justicia, cada quien decide hacer las cosas que mejor convienen a sus intereses. Las variaciones en los salarios y el ingreso, y los requisitos de una situación determinada influyen sobre estas elecciones

de modo que el resultado final concuerde con la eficacia y la justicia. En una sociedad bien ordenada no habría necesidad del derecho penal, salvo en la medida en que el problema de la seguridad lo hiciese necesario. El problema de la justicia penal corresponde, en su mayor parte, a la teoría de la obediencia parcial, mientras que la cuenta de las porciones distributivas corresponde a la teoría de la obediencia estricta, y, por tanto, a la consideración del esquema ideal. El considerar que la justicia distributiva y la justicia retributiva son opuestas la una a la otra es completamente erróneo, y sugiere una diferente justificación para las porciones distributivas de la que en realidad tienen.

49. Comparación con otras concepciones mixtas

Aunque he comparado a menudo los principios de la justicia con el utilitarismo, no he dicho nada acerca de las concepciones mixtas. Se recordará que estas concepciones se definen sustituyendo el segundo principio de justicia por el concepto de utilidad y otros criterios (§ 21). Consideraré ahora estas alternativas, especialmente porque muchas personas acaso las consideren más razonables que los principios de justicia que a primera vista parecen imponer exigencias bastante estrictas. Pero se hace necesario destacar aquí mismo que todas las concepciones mixtas aceptan el primer principio y, por tanto, reconocen el lugar primario de las libertades iguales. Ninguna de estas opiniones es utilitaria, ya que aun si el principio de utilidad sustituye al segundo principio o a alguna de sus partes, como el principio de diferencia, la concepción de utilidad sigue teniendo un lugar subordinado. Así, en tanto uno de los objetivos fundamentales de la justicia como imparcialidad sea ofrecer una alternativa a la clásica doctrina utilitaria, este objetivo se alcanza incluso si finalmente aceptamos una concepción mixta, en vez de los dos principios de justicia. Además, dada la importancia del primer principio, parece que el rasgo esencial de la doctrina contractual se mantiene en estas alternativas.

Ahora bien, es evidente por estas observaciones, que las concepciones mixtas son más difíciles de refutar que el principio de utilidad. Muchos escritores que parecen profesar una variante de la idea utilitaria, aun cuando la expresan vagamente como el equilibrio y la armonización de intereses sociales, presuponen claramente un sistema constitucional fijo, que garantiza las libertades básicas hasta un cierto mínimo. Así, en realidad sustentan una doctrina mixta y, por tanto, los sólidos argumentos que se derivan de la libertad no pueden utilizarse como antes. Por tanto, el problema principal es qué puede decirse en favor del segundo principio sobre el de utilidad, cuando ambos están limitados por el principio de igual libertad. Necesitamos examinar las razones para rechazar la norma de utilidad aun en este caso, aunque es claro que estas razones no serán tan

decisivas como aquéllas para rechazar las doctrinas clásicas e intermedias.

Consideremos, en primer lugar, una concepción mixta bastante próxima a los principios de la justicia: a saber, la idea que resulta cuando se sustituye el principio de diferencia por el principio de utilidad media limitado por un criterio mínimo social si todo lo demás se mantiene inalterable. La dificultad que encontramos aquí es la misma que generalmente encontramos en las doctrinas intuicionistas: cómo ha de establecerse y ajustarse este mínimo social a las circunstancias que son objeto de continuos cambios. Puede parecer que cualquiera que utilice los dos principios de justicia trata de conseguir un equilibrio entre maximizar la utilidad media y mantener un mínimo social apropiado. Si atendemos únicamente a sus juicios considerados, y no a la razón que tiene para éstos, sus valoraciones no podrán distinguirse de las emitidas por alguien que acepte esta concepción mixta. Hay, supongo, amplitud suficiente en la determinación del nivel del mínimo social en condiciones alterables para obtener este resultado. ¿Cómo sabemos, entonces, que una persona que adopta esta concepción mixta no se apoya de hecho en el principio de diferencia? Desde luego, esta persona no lo invoca conscientemente, e incluso puede rechazar la sugerencia de que lo hace así. Pero resulta que el nivel asignado al mínimo requerido, que limita el principio de utilidad media, conduce precisamente a las mismas consecuencias que resultarían si de hecho siguiese este criterio. Además esta persona es incapaz de explicar por qué elige el mínimo, tal como lo hace; lo más que puede decir es que toma la decisión que le parece más razonable. Ahora bien, es excesivo pretender que tal persona está usando realmente el principio de diferencia, ya que sus juicios pueden adecuarse a cualquier otra pauta. Sin embargo, es verdad que su concepción de la justicia está todavía sin identificar. El espacio dado a la determinación del mínimo apropiado deja el caso sin resolver.

Lo mismo puede decirse de otras teorías mixtas. Así, podemos decidir limitar el principio medio estableciendo algunas exigencias en la distribución, bien individualmente, bien unidas a algún mínimo adecuado, ya elegido. Por ejemplo, podríamos sustituir el principio de la diferencia por el criterio de maximizar la utilidad media, al menos alguna fracción (o múltiplo) de la desviación normal de la distribución resultante.[44] Aunque esta desviación es la más pequeña cuando todos alcanzan la misma utilidad, este criterio indica una mayor preocupación por los menos favorecidos que el principio medio. Los rasgos intuicionistas de esta idea también son claros, pues debemos preguntar cómo ha de seleccionarse la fracción (o múltiplo) de la digresión, y cómo ha de variar del promedio este parámetro. De nuevo el principio de la diferencia puede estar en el fondo. Esta idea mixta se equipara a otras concepciones intuicionistas que nos dirigen a conseguir una pluralidad de fines, ya que sostiene que, mientras se mantenga una cierta base, son fines deseables un promedio mayor de bienestar y una

distribución más justa. Una institución es sin duda preferible a otra si resulta mejor en cada caso.

Sin embargo, opiniones políticas diferentes equilibran estos fines de distinta manera, y necesitamos normas para determinar su valor relativo. El hecho es que, en general, no nos ponemos de acuerdo en muchas cosas cuando reconocemos fines de esta clase. Hemos de reconocer que, en una concepción de la justicia razonablemente completa, hay un detallado sopesamiento de objetivos. En la vida diaria, a menudo nos conformamos con enumerar los preceptos de sentido común y los objetivos políticos, añadiendo que en casos particulares hemos de sopesarlos a la luz de los hechos generales de la situación. Aunque esto parece un consejo práctico, no expresa una concepción articulada de la justicia. Se nos dice, en efecto, que ejerzamos nuestro juicio como mejor podamos, en el marco de estos fines como lineamientos. Sólo las medidas políticas preferibles en cada rubro son claramente más deseables. Por el contrario, el principio de diferencia es una concepción relativamente precisa, ya que clasifica todas las combinaciones de objetivos de acuerdo con lo bien que promueven las perspectivas de los menos favorecidos.

Así, pese al hecho de que el principio de diferencia parece ser, a primera vista, una concepción algo especial, puede ser el criterio que, cuando se une a otros principios de justicia, permanece en el fondo y controla las apreciaciones expresadas en nuestros juicios diarios, si se confrontasen éstos mediante varios principios mixtos. La costumbre de basarnos en la intuición, guiada por normas de orden inferior, puede oscurecer la existencia de principios más básicos, que explican el peso de estos criterios. Desde luego, si los dos principios de justicia, y especialmente el principio de diferencia, explican nuestros juicios de la justicia distributiva, es algo que sólo puede decidirse desarrollando con detalle las consecuencias de estos principios y observando hasta qué punto estamos dispuestos a aceptar las valoraciones a que conducen. Posiblemente no habrá conflicto entre estas consecuencias y nuestras convicciones consideradas. Seguramente tampoco lo habrá con esos juicios que son puntos fijos, aquellos que parecemos no querer revisar en circunstancias previsibles. De otro modo, los dos principios no son plenamente aceptables y ha de hacerse alguna revisión.

Pero quizá nuestras ideas cotidianas no ofrezcan nada definido acerca del problema de equilibrar fines opuestos. Si es así, la pregunta principal será si podemos asentir ante la especificación mucho más exigente de nuestro concepto de justicia que representan los dos principios. Siempre que ciertos puntos básicos se conserven, hemos de decidir el mejor modo de completar nuestra concepción de la justicia y extenderla a otros casos. Puede ser que los dos principios de justicia no sean tan opuestos a nuestras convicciones intuitivas, sino que ofrezcan un principio relativamente concreto a problemas que el sentido común casi desconoce y deja sin solución. Así, mientras el principio de diferencia

nos parece en principio extraño, la reflexión sobre sus implicaciones cuando está adecuadamente circunscrito puede convencernos de que concuerda con nuestros juicios considerados o bien proyecta estas convicciones a nuevas situaciones de un modo aceptable.

En armonía con estas observaciones, podemos notar que apelar al interés común es convención política de una sociedad democrática. Ningún grupo político reconoce públicamente que presiona por una legislación desventajosa para cualquier grupo social reconocido. Pero, ¿cómo ha de entenderse esta convención? Seguramente, es algo más que el principio de eficiencia, y no podemos suponer que el gobierno afecta de modo igual los intereses de todos. Como es imposible maximizar respecto a más de un punto de vista, es natural, dado el espíritu de una sociedad democrática, escoger el de los menos aventajados para favorecer sus perspectivas futuras del mejor modo posible acorde con las libertades justas y la igualdad de oportunidades. Parece que los programas políticos en cuya justicia confiamos van al menos en esta dirección, en el sentido de que este sector de la sociedad estaría en peores condiciones si se coartasen. Estos programas son justos en su totalidad, aun cuando no sean perfectamente justos. Por tanto, el principio de diferencia puede interpretarse como extensión razonable de la convención política de una democracia, una vez que afrontamos la necesidad de adoptar una concepción de la justicia razonablemente completa.

Al tener en cuenta que las concepciones mixtas tienen rasgos intuicionistas, no quiero decir que este hecho sea una objeción decisiva. Como ya he apuntado (§ 7), tales combinaciones de principios son de gran valor práctico. Nadie duda de que estas concepciones identifican normas asequibles, por referencia a las cuales pueden ser evaluadas las medidas políticas, y, dadas las instituciones básicas necesarias, pueden llevarnos a conclusiones sólidas. Por ejemplo, una persona que acepte la concepción mixta para maximizar el promedio de bienestar menos alguna fracción (o múltiplo) de la desviación normal favorecerá, presumiblemente, la justa igualdad de oportunidades, pues parece que al haber más oportunidades iguales para todos se eleva el promedio (aumentando la eficiencia) y disminuye la desigualdad. En este caso, el sustituto del principio de diferencia apoya a la otra parte del segundo principio. Además es evidente que, en algún momento, no podemos dejar de basarnos en nuestros juicios intuitivos. El problema de las concepciones mixtas es que pueden recurrir a estos juicios demasiado pronto y no definir una alternativa clara al principio de diferencia. A falta de un procedimiento para asignar los pesos apropiados (o parámetros), es posible que el equilibrio se determine por los principios de justicia, a menos que estos principios produzcan conclusiones que no podamos aceptar. Si esto llega a ocurrir, entonces puede ser preferible una concepción mixta, a pesar de apelar a la intuición, especialmente si su

utilización ayuda a poner orden y avenencia en nuestras convicciones.

Otra consideración que favorece el principio de diferencia es la relativa facilidad con que puede interpretarse y aplicarse. Seguramente para algunos, parte del atractivo de las concepciones mixtas es que son un medio de evitar las severas exigencias del principio de diferencia. Es relativamente fácil averiguar qué cosas favorecen los intereses de los menos aventajados. Este grupo puede ser identificado por su índice de bienes primarios, y los problemas de política social pueden resolverse averiguando qué elegiría la persona representativa adecuadamente situada. Pero en la medida en que el principio de utilidad desempeña un papel, la vaguedad de la idea de promedio (o totalidad) de bienestar es problemática. Es necesario llegar a una estimación de las funciones de utilidad para distintas personas representativas, y establecer una correspondencia interpersonal entre ellas, etc. Los problemas que se plantean al hacer esto son tan grandes, y las aproximaciones son tan burdas que opiniones profundamente opuestas pueden parecer igualmente plausibles a diferentes personas. Alguien puede sostener que los beneficios de un grupo pesan más que las pérdidas de otro, mientras que otros acaso lo nieguen. Nadie puede decir qué principios subyacentes explican estas diferencias o cómo pueden resolverse. Es más fácil, para aquellos que ocupan posiciones sociales más fuertes, favorecer sus intereses injustamente, sin que se les muestre que están claramente fuera de todo límite. Desde luego, todo esto es obvio, y siempre se ha reconocido que los principios éticos son vagos. Sin embargo, no son todos igualmente imprecisos, y los dos principios de la justicia tienen una ventaja por la mayor claridad de sus exigencias y de lo que es necesario hacer para satisfacerlos.

Puede pensarse que la vaguedad del principio de utilidad puede evitarse mediante una explicación mejor de cómo medir, y cómo aumentar el bienestar. No deseo destacar estos problemas técnicos ampliamente discutidos, ya que las objeciones más importantes contra el utilitarismo están a otro nivel, pero una breve mención de estos aspectos ayudará a clarificar la doctrina contractual. Hay medios diferentes de establecer una medida interpersonal de la utilidad. Uno de éstos (volviendo al menos a Edgeworth) es suponer que una persona es capaz de distinguir únicamente un número finito de niveles de utilidad.[45] Se dice que una persona permanece indiferente entre alternativas que pertenecen al mismo nivel de discriminación, y la medida cardinal de la diferencia de utilidad entre dos alternativas se define por el número de niveles discernibles que las separan. La escala cardinal que resulta es única, como debe ser, dirigida a una transformación lineal positiva. Para establecer una medida entre personas debemos suponer que la diferencia entre niveles adyacentes es la misma para todos los individuos y la misma entre todos los niveles. Con esta regla de correspondencia interpersonal, los cálculos son extremadamente sencillos. Al comparar las alternativas averiguamos el

número de niveles que existe entre ellas para cada individuo y entonces sumamos, teniendo en cuenta los más y los menos.

Esta concepción de utilidad cardinal sufre conocidas dificultades. Dejando aparte los problemas prácticos y el hecho de que la detección de los niveles de discriminación de una persona depende de las alternativas de que disponga, parece imposible justificar la presunción de que la utilidad social del cambio de un nivel a otro es la misma para todas las personas. Por una parte, este procedimiento valoraría de un modo idéntico aquellos cambios que suponen el mismo número de discriminaciones que las personas percibieron de modo diferente, algunos más profundamente que otros; mientras que, por otro lado, tendrían más importancia los cambios experimentados por aquellas personas que parecen hacer más discriminaciones. Por tanto, es poco satisfactorio desestimar la firmeza de las actitudes y, especialmente, valorar de modo excesivo la capacidad de hacer distinciones, que puede variar sistemáticamente de acuerdo con el temperamento y la educación.[46] Por ello, todo el procedimiento parece arbitrario. Tiene, sin embargo, el mérito de exponer la forma en que el principio de utilidad probablemente contiene presunciones éticas implícitas en el método elegido para establecer la requerida proporción de utilidad. El concepto de felicidad y bienestar no está lo bastante determinado y, para establecer una medida cardinal, hemos de dirigirnos a la teoría moral en donde esta proporción será utilizada. Dificultades similares se plantean con la definición de Neumann-Morgenstern.[47] Puede demostrarse que si la elección de una persona entre diversas perspectivas arriesgadas satisface ciertos postulados, entonces existen números de utilidad correspondientes a las alternativas, de tal modo que puede decirse que sus decisiones maximizan la esperada utilidad. Esta persona elige como si estuviese guiada por la expectativa matemática de estos números de utilidad; y estas asignaciones de utilidad son únicas, hasta una transformación lineal positiva. Desde luego, no se sustenta la idea de que la persona por sí misma usa una asignación de utilidades al tomar sus decisiones. Estas cantidades no guían sus elecciones, ni tampoco aseguran un procedimiento individual de deliberación. No obstante, dado que la preferencia de una persona entre las diversas perspectivas cumple ciertas condiciones, el observador matemático puede, al menos en teoría, calcular las cantidades que describen estas preferencias maximizando la utilidad en el sentido definido. Por tanto, el curso actual de esta reflexión no produce resultado alguno o criterios en los que una persona pueda basarse; tampoco hay nada implícito acerca de qué rasgos de las alternativas corresponden o representan los números de utilidad.

Ahora bien, suponiendo que podamos establecer una utilidad cardinal para cada persona, ¿cómo ha de establecerse la medida interpersonal? Una propuesta bastante conocida es la regla de cero-uno: asignamos el valor cero a la peor situación posible y el

valor uno a la mejor. En principio esto parece justo, acaso expresando de otro modo la idea de que cada uno vale uno y nada más que uno. Sin embargo, hay otras propuestas con una simetría parecida, por ejemplo, la que asigna el valor cero a la peor alternativa, y el valor uno a la suma de utilidades de todas las alternativas.[48] Ambas reglas parecen igualmente justas, ya que la primera postula un máximo de utilidad igual para todos, y la segunda una igual utilidad media; sin embargo, estas reglas pueden conducir a decisiones sociales diferentes. Además, estas propuestas postulan que todas las personas tienen capacidades similares de satisfacción, y esto parece un precio insólito qué pagar sólo para definir una medida interpersonal. Estas reglas determinan claramente el concepto de bienestar de un modo especial, ya que la idea más común parece permitir variaciones, en el sentido de que una interpretación diferente del concepto sería igualmente o más compatible con el sentido común. Así, por ejemplo, la regla de cero-uno implica que una utilidad social mayor se deriva de educar a las personas para que tengan deseos sencillos y fáciles de satisfacer, y que tales personas efectuarán generalmente las demandas más firmes. Estas personas se complacen con menos y, por tanto, se presume que estarán más cerca de su mayor utilidad. Si no podemos aceptar estas consecuencias pero deseamos mantener el punto de vista utilitario, hemos de encontrar alguna otra medida interpersonal.

Por otra parte, hemos de tener en cuenta que, mientras los postulados de Neumann-Morgenstern suponen que las personas no disfrutan la experiencia del riesgo, el proceso real del juego, la medida resultante está influida por actitudes inciertas, como lo define la distribución general de probabilidades.[49] Así, si esta definición de la utilidad se emplea en las decisiones sociales, los sentimientos de las personas acerca de correr riesgos afectarán el criterio de bienestar que ha de maximizarse. De nuevo vemos que las convenciones que definen las comparaciones interpersonales tienen consecuencias morales inesperadas. Como antes, la medida de utilidad está afectada por contingencias que son arbitrarias desde un punto de vista moral. La situación es muy diferente de la de la justicia como imparcialidad, como lo muestra su interpretación kantiana, la incorporación de ideales a sus principios, y su dependencia de los bienes primarios para las comparaciones interpersonales necesarias.

Puede parecer entonces que la vaguedad del principio utilitarista no puede eliminarse recurriendo a una medida más precisa de la utilidad. Por el contrario, una vez que se examinan los acuerdos necesarios para las comparaciones interpersonales, vemos que hay varios métodos para definir estas comparaciones, aunque suponen concepciones diferentes y, seguramente, también traigan consecuencias diferentes. Es un problema moral saber cuál de estas definiciones y reglas de correspondencia es adecuada para una concepción de la justicia. Esto es, creo yo, lo que se intenta explicar cuando se dice que

las comparaciones interpersonales dependen de juicios de valor. Aunque es obvio que la aceptación del principio de utilidad es un caso de teoría moral, es menos evidente que los procedimientos para medir el bienestar planteen problemas similares. Como hay más procedimientos de esta clase, la elección depende de la utilidad que se dé a la medida, y esto significa que las consideraciones éticas acabarán por ser decisivas.

Los comentarios de Maine acerca de las habituales presunciones utilitarias son oportunos aquí. Sugiere que las bases para estas suposiciones son claras una vez que observamos que son, simplemente, una regla de trabajo de la legislación, y así es como Bentham las consideró.[50] Dada una sociedad populosa y razonablemente homogénea, y una legislación enérgica, el único principio que puede guiar la legislación en gran escala es el de utilidad. La necesidad de desentenderse de las diferencias entre las personas, aun las reales, conduce al criterio de considerar a todos de igual modo, y a postulados de similitud y marginales. Seguramente, las convenciones para las comparaciones interpersonales han de ser juzgadas con el mismo criterio. La doctrina contractual mantiene que, una vez que observemos esto, también nos daremos cuenta de que lo mejor es abandonar la idea de medir y sumar el bienestar. Enfocada desde la perspectiva de la posición original, no forma parte de una concepción factible de la justicia social. En vez de ello, los dos principios de la justicia son preferibles, y mucho más fáciles de aplicar. Habiendo sopesado los pros y los contras aún hay razones para elegir el principio de diferencia, o el segundo principio en su totalidad, en vez del principio de utilidad, incluso en el restringido contexto de una concepción mixta.

50. El principio de perfección

A lo largo de estas explicaciones he dicho muy poco acerca del principio de perfección, pero, habiendo considerado las opiniones mixtas, me gustaría examinar esta concepción. Hay dos variantes: en la primera, es el único principio de una teoría teleológica, que dirige a la sociedad a proyectar las instituciones y a definir los derechos y obligaciones de las personas, para maximizar los resultados de la excelencia humana en el arte, la ciencia y la cultura. El principio, obviamente, es más exigente cuanto más alto sea el ideal en cuestión. El valor absoluto que Nietzsche da algunas veces a la vida de los grandes hombres, como Sócrates y Goethe, es poco usual. En ocasiones dice que la naturaleza humana debe esforzarse ciertamente por producir grandes individuos. Damos valor a nuestras vidas, trabajando por el bien de los ejemplares superiores.[51] La segunda variante, que se encuentra en Aristóteles, entre otros, tiene mucho mejores argumentos.

Esta doctrina más moderada es una en que se acepta un principio de perfección sólo

como un modelo entre varios en una teoría intuicionista. El principio ha de ser equilibrado contra otros por medio de la intuición. El grado en que esta concepción sea perfeccionista depende del valor dado a las demandas de riqueza y cultura. Si, por ejemplo, se sostiene que los resultados obtenidos por los griegos en la filosofía, la ciencia y el arte justificaban por sí mismos la antigua práctica de la esclavitud (suponiendo que esta práctica fuese necesaria para obtener esos resultados), seguramente la concepción es sumamente perfeccionista. Los requerimientos de la perfección anulan la exigencia de libertad. Por otro lado, podemos usar este criterio simplemente para limitar la redistribución de riqueza y de ingresos según un régimen constitucional. En este caso sirve como contrapeso de las ideas igualitarias. Así puede decirse que la distribución debería ser más justa, si ello es esencial para satisfacer las necesidades básicas de los menos favorecidos, y sólo disminuye los placeres y goces de los mejor situados. Pero la mayor felicidad de los menos afortunados no justifica, en general, el restringir los gastos necesarios para conservar los valores culturales. Estas formas de vida tienen mayor valor intrínseco que el de los placeres menores que estos últimos disfrutan por muy difundidos que estén. En condiciones normales, debe apartarse un cierto mínimo de recursos sociales para favorecer los fines de perfección. La única excepción es cuando estas exigencias chocan contra las demandas de necesidades básicas. Así, dadas unas circunstancias mejores, el principio de perfección adquiere un valor creciente relativo a una mayor satisfacción de deseos. Sin duda, muchos han aceptado el perfeccionismo en esta forma intuicionista, que permite diversas interpretaciones y parece expresar un concepto mucho más razonable que la teoría estrictamente perfeccionista.[52]

Antes de considerar por qué ha de rechazarse el principio de perfección, deseo comentar la relación entre los principios de justicia y las dos clases de teorías teleológicas, perfeccionismo y utilitarismo. Podemos definir los principios ideales como aquellos que no se relacionan con la necesidad.[53] Es decir, no consideran como únicos rasgos pertinentes la suma total de satisfacción de necesidades y el modo en que se distribuye entre las personas. Ahora bien, según esta distinción, los principios de justicia y el principio de perfección (de cualquier variante) son principios ideales. No se apartan de las exigencias de deseos y sostienen que las satisfacciones tienen el mismo valor cuando son igualmente intensas y agradables (éste es el significado de la observación de Bentham de que jugar al crucillo en determinadas circunstancias puede ser tan bueno como escribir poesía). Como hemos visto (§ 41), hay un cierto ideal integrado en los principios de justicia, y la realización de deseos incompatibles con estos principios no tiene ningún valor. Además, hemos de favorecer ciertos rasgos del carácter, especialmente un sentido de justicia. Así, la doctrina contractual es similar al perfeccionismo en que toma en cuenta otras cosas, además del equilibrio neto de satisfacción y su distribución. De

hecho, los principios de justicia ni siquiera mencionan la cantidad o la distribución de la riqueza, sino que sólo se refieren a la distribución de libertades y de otros bienes primarios. Al mismo tiempo, logran definir un ideal de la persona sin invocar una norma anterior de excelencia humana. Por tanto, la idea contractual ocupa una posición intermedia entre el perfeccionismo y el utilitarismo.

Volviendo al problema de si ha de adoptarse una norma perfeccionista, hemos de considerar en primer término la concepción estrictamente perfeccionista, ya que aquí los problemas son más obvios. Ahora bien, para tener una idea clara, este criterio debe ofrecer algún medio de clasificar las diferentes clases de resultados y sumar sus valores. Desde luego, acaso esta valoración no sea muy exacta, pero ha de serlo lo bastante para guiar las decisiones fundamentales relativas a la estructura básica. Es aquí donde el principio de perfección ofrece dificultad, ya que, aunque las personas en la posición original no tienen interés en los intereses de los demás, saben que tienen (o deberían tener) ciertos intereses morales y religiosos, y otros fines culturales, que no pueden poner en peligro. Además, se supone que sostienen concepciones diferentes del bien y creen estar autorizados a hacer sus exigencias sobre los demás para alcanzar sus intereses individuales. Los grupos no comparten una concepción del bien según la que pueda valorarse el goce de sus poderes, o la satisfacción de sus deseos. No tienen un criterio compartido sobre la perfección que pueda usarse como principio para elegir entre instituciones. Reconocer tal norma sería, en efecto, aceptar un principio que podría conducir a una menor libertad religiosa o de otra clase, si no a una pérdida de libertad para conseguir muchos de los propios fines espirituales. Si la norma de riqueza está razonablemente clara, los grupos no tienen modo de saber que sus demandas acaso no caerán ante la elevada meta social de maximizar la perfección. Así, parece que el único entendimiento que pueden obtener las personas en la posición original es que todas han de tener la mayor libertad igual concorde con una libertad similar para los demás. Ellos no pueden arriesgar su libertad, autorizando una regla de valor que defina lo que ha de maximizarse mediante un principio teleológico de justicia. Este caso es completamente diferente, al de convenir en un índice de bienes primarios como base para comparaciones interpersonales. Este índice desempeña un papel secundario en todo caso, y los bienes primarios son cosas que los hombres generalmente desean para conseguir sus fines, sean los que fueren. La necesidad de estos bienes no distingue a una persona de otra, pero el aceptarlos con el propósito de obtener un índice no supone una norma de riqueza.

Es evidente, por tanto, que el argumento que condujo al principio de igual libertad exige el rechazo del principio de la perfección. Pero, al hacer este argumento, no mantengo que las normas de excelencia carezcan de una base racional desde el punto de vista de la vida cotidiana. Sin duda hay normas en las artes y las ciencias para apreciar los

esfuerzos creadores, al menos en estilos particulares y en las tradiciones del pensamiento. Muy a menudo, está fuera de toda duda que el trabajo de una persona es superior al de otra. Seguramente, la libertad y el bienestar de las personas, cuando se miden por la excelencia de sus actividades, tiene un valor muy diferente. Esto es verdad no sólo en el desempeño real, sino también en lo potencial. Obviamente, pueden hacerse comparaciones de valor intrínseco, y aunque la norma de perfección no es un principio de justicia, los juicios de valor tienen un lugar importante en los hechos humanos. No son necesariamente tan imprecisos que no sirven como base factible para la asignación de derechos. El argumento es que en vista de sus diferentes aspiraciones, las partes no tienen razón para adoptar el principio de perfección, dadas las condiciones de la posición original.

Para llegar a la ética del perfeccionismo, hemos de atribuir a las partes una aceptación previa de algún deber natural, como el deber de desarrollar personalidades de un cierto estilo y elegancia estética, y fomentar la búsqueda del conocimiento y el cultivo de las artes. Pero esta presunción alteraría drásticamente la interpretación de la posición original. Aunque la justicia como imparcialidad permite que en una sociedad bien ordenada se reconozcan los valores de la excelencia, la perfección humana ha de buscarse dentro de los límites del principio de libre asociación. Las personas se unen para fomentar sus intereses artísticos y culturales, del mismo modo en que forman comunidades religiosas. No usan el aparato coercitivo del Estado para conquistar una libertad mayor, o unas porciones distributivas mayores, sobre la base de que sus actividades tienen mayor valor intrínseco. El perfeccionismo se rechaza como principio político. Así, los recursos sociales necesarios para apoyar las asociaciones dedicadas a fomentar las artes, la cultura y la ciencia en general han de conquistarse como justa retribución por servicios prestados, o por las contribuciones voluntarias que los ciudadanos desean hacer, todo ello en un régimen regulado por los dos principios de justicia.

Por tanto, en la doctrina contractual, la igual libertad de los ciudadanos no presupone que los fines de diferentes personas tengan el mismo valor intrínseco, ni que su libertad o su bienestar tengan el mismo valor. Sin embargo, se postula que las partes son personas morales, individuos racionales con un sistema de fines coherente y capacidad para un sentido de justicia. Como tienen las posibilidades de decisión necesarias, sería superfluo añadir que las partes son personas iguales moralmente. Podemos decir si queremos que los hombres tienen la misma dignidad, afirmando con ello simplemente que todos satisfacen las condiciones de la personalidad moral expresadas por la interpretación de la situación contractual inicial. Y, siendo iguales en este aspecto, han de ser tratados como lo exigen los principios de justicia (§ 77). Pero nada de esto implica que sus actividades y

logros tengan el mismo mérito. Pensar así es combinar la noción de personalidad moral con las diferentes perfecciones que entran en el concepto de valor.

Acabo de observar que el que las personas tengan el mismo valor no es necesario para una libertad igual. También ha de tenerse en cuenta que el ser de igual valor tampoco basta. Algunas veces se dice que la igualdad de derechos básicos se deriva de la capacidad igual de las personas para las formas superiores de vida; pero no está claro por qué esto ha de ser así. Valor intrínseco es una noción que entra en el concepto de valor, y el que la libertad igual o cualquier otro principio sea apropiado dependerá de la concepción del derecho. Ahora bien, el criterio de perfección insiste en que los derechos en la estructura básica se asignen de modo que maximicen el total de valor intrínseco. Presumiblemente, la configuración de los derechos y las oportunidades disfrutados por los individuos afectan al grado en que maduran sus poderes y excelencias latentes. Pero de esto no se sigue que una distribución igual de libertades básicas sea la mejor solución.

La situación se parece a la del utilitarismo clásico: necesitamos postulados paralelos a las suposiciones comunes. Así, aun si las capacidades latentes de los individuos fuesen similares, a menos que la asignación de derechos esté regida por un principio de valor marginal decreciente (estimado en este caso por las normas de excelencia), no quedarían asegurados los derechos iguales. En realidad, a menos que haya abundantes recursos, la suma de valor podría incrementarse mediante derechos muy injustos y oportunidades que favorecen a unos pocos. Hacer esto no es injusto desde el punto de vista perfeccionista, puesto que es necesario para producir una suma mayor de excelencia humana. Ahora bien, un principio de valor marginal decreciente sin duda es discutible, aunque quizá no tanto como el de igual valor. Hay poca razón para suponer que, en general, los derechos y recursos asignados para fomentar y cultivar personas de gran talento contribuyen cada vez menos a la suma total más allá de cierto límite en la escala pertinente. Por el contrario, esta contribución puede crecer (o permanecer invariable) indefinidamente. Por tanto, el principio de perfección ofrece una base insegura para las libertades iguales y puede suponerse que se aparta ampliamente del principio de diferencia. Las presunciones necesarias para la igualdad parecen sumamente improbables. Para encontrar una base firme para la libertad igual, parece que debemos rechazar los principios teleológicos tradicionales, tanto el perfeccionista como el utilitario.

A lo largo de esta exposición, he hablado del perfeccionismo como una teoría teleológica de un solo principio. Con esta variación, las dificultades son más evidentes. Las formas intuicionistas son mucho más plausibles y, cuando las exigencias de perfección se sopesan moderadamente, no es fácil rebatir estos argumentos. La discrepancia de los dos principios de la justicia es mucho menor. No obstante, surgen

problemas similares, pues hay que elegir cada principio de un enfoque intuicionista, y aunque las consecuencias probablemente no sean tan grandes en este caso, no hay como antes una base para reconocer un principio de perfección como norma de justicia social. Además, las normas de excelencia son imprecisas como principios políticos, y su aplicación a los problemas públicos tiene que ser incierta e idiosincrásica, por muy razonablemente que se invoquen y sean aceptadas tanto por la tradición como por las comunidades de pensamiento. Es por esta razón, entre otras, por la que la justicia como imparcialidad nos exige que mostremos qué modos de conducta interfieren con las libertades básicas de los demás, o violan una obligación o deber natural, antes de que puedan ser reprimidas. Pues cuando fallan los argumentos que llevan a esta conclusión, es cuando las personas se ven tentadas a recurrir a normas perfeccionistas, de modo *ad hoc.* Cuando se dice, por ejemplo, que ciertas clases de relaciones sexuales son degradantes y vergonzosas, y deberían ser prohibidas sobre esta base, en beneficio de los individuos en cuestión, cualesquiera que sean sus deseos, a menudo es porque no puede darse un argumento razonable en términos de los principios de justicia. En lugar de ello volvemos a las nociones de excelencia. Pero, en estos casos, probablemente estamos influidos por sutiles preferencias estéticas y sentimientos personales sobre lo que es propio, y las diferencias personales de clase y de grupo a menudo son profundas e irreconciliables. Como estas imprecisiones vician las normas perfeccionistas y ponen en peligro la libertad individual, parece mejor basarnos por completo en los principios de justicia, que tienen una estructura más definida.[54] Así, aun en su forma intuicionista, se rechazará el perfeccionismo por no definir una base factible de la justicia social.

Con el tiempo, desde luego, habríamos de comprobar si las consecuencias de prescindir de una norma de perfección son aceptables, ya que a primera vista parece que la justicia como imparcialidad no da espacio suficiente a consideraciones ideales. Llegados a este punto, sólo puedo apuntar que los fondos públicos para las artes y las ciencias pueden ser aportados por la rama de intercambio (§ 43). En este ejemplo, no hay restricciones a las razones que puedan tener los ciudadanos para fijarse a sí mismos los impuestos indispensables. Pueden evaluar los méritos de estos bienes públicos por principios perfeccionistas, ya que la maquinaria coercitiva del Estado se usa en este caso sólo para salvar los problemas de aislamiento y seguridad y nadie sufre la carga impositiva sin su consentimiento. El criterio de excelencia no sirve aquí como principio político y, por tanto, si lo desea, una sociedad bien ordenada puede dedicar una fracción considerable de sus recursos a gastos de esta clase. Pero, mientras que las demandas de cultura pueden afrontarse de este modo, los principios de justicia no permiten subvencionar universidades e institutos, u óperas y teatros, por motivo de que estas instituciones son intrínsecamente valiosas y que aquellos que las componen han de ser

ayudados incluso a expensas de otros que no reciben beneficios compensadores. La tributación con estos fines sólo puede justificarse si promueve directa o indirectamente las condiciones sociales que aseguran las libertades iguales y fomentan de modo adecuado los intereses de los menos aventajados. Esto parece autorizar esos subsidios cuya justicia casi no está en discusión y, por tanto, en estos casos no hay una necesidad evidente de un principio de perfección.

Con estas observaciones concluyo el análisis de cómo se aplican los principios de justicia a las instituciones. Hay, por supuesto, otras cuestiones que considerar. Otras formas de perfeccionismo son posibles, y cada problema sólo ha sido examinado brevemente. Debo insistir en que mi única intención es indicar que la doctrina contractual puede servir como otra concepción moral. Cuando vemos sus consecuencias en las instituciones, observamos que parecen concordar con nuestras convicciones de sentido común más exactamente que sus rivales tradicionales, y que se extienden a otras cuestiones no resueltas, de modo razonable.

[Notas]

---

[1] La economía de bienestar es definida de este modo por K. J. Arrow y Tibor Scitovsky en su introducción a *Readings in Welfare Economics* (Richard D. Irwin, Homewood, Ill., 1969), p. 1. Una exposición ulterior puede encontrarse en la obra de Abram Bergson, *Essays in Normative Economics* (Harvard University Press, Cambridge, 1966), pp. 35-39, 60-63, 68 *ss.;* y en la de A. K. Sen, *Collective Choice and Social Welfare* (Holden-Day San Francisco, 1970), pp. 56-59.

[2] Para una exposición de este punto y de sus consecuencias sobre los principios políticos, véase Brian Barry, *Political Argument* (Routledge and Kegan Paul, Londres, 1965), pp. 75-79.

[3] Esta sugerencia se basa en K. J. Arrow, *Social Choice and Individual Values,* 2ª ed. (John Wiley and Sons, Nueva York, 1963), pp. 75 *ss.,* 81-86.

[4] Véase L. W. Beck, A *Commentary on Kant's Critique of Practical Reason* (University of Chicago Press, Chicago, 1960), pp. 200, 235; y Ernst Cassirer, *Rousseau, Kant and Goethe* (Princeton University Press, Princeton, 1945), pp. 18-25, 30-35, 58 *ss.* Así, entre otras cosas, Kant viene a hacer una lectura más profunda de la afirmación de Rousseau: "Ser gobernados por la mera apetencia es esclavitud, mientras que la obediencia a lo que la ley prescribe para cada uno es libertad." *El contrato social,* libro I, cap. VIII.

[5] Para una exposición del bien público, véase J. M. Buchanan, *The Demand and Supply of Public Goods* (Raud McNally, Chicago, 1968), esp. cap. IX. Esta obra contiene utilísimos apéndices bibliográficos.

[6] Véase Buchanan, cap. V; y también Mancur Olson, *The Logic of Collective Action* (Harvard University Press, Cambridge, 1965), caps. I y II, donde se discute este problema en conexión con la teoría de las organizaciones.

[7] Véase W. J. Baumol, *Welfare Economics and the Theory of the State* (Longmans, Londres, 1952), caps. I, VII-IX, XII.

[8] Esta distinción está tomada de A. K. Sen, “Isolation, Assurance and the Social Rate of Discount”, *Quarterly Journal of Economics,* vol. 81 (1967).

[9] El dilema del prisionero (atribuido a A. W. Tucker) es una ilustración de un juego no cooperativo y no de suma cero, para dos jugadores, no cooperativo porque no cabe posibilidad de que se pongan de acuerdo, y no de suma cero porque no se trata de que lo que uno gane el otro lo pierda. Imaginemos dos prisioneros que han sido conducidos ante el procurador general e interrogados por separado. Ambos saben que si ninguno confiesa, recibirán una sentencia corta por una falta leve y pasarán un año en prisión; pero que si uno confiesa y se acoge al testimonio del Estado, puede quedar libre, recibiendo el otro una grave sentencia de diez años; y que si ambos confiesan recibirán cinco años cada uno. En esta situación, suponiendo una motivación mutuamente desinteresada, lo que sería su actuación más razonable —que ninguno confesara— es problemática. Puede verse esto en el siguiente cuadro de pérdidas y ganancias (los números representan años de prisión):

	Segundo prisionero	
Primer prisionero	*No confeso*	*Confeso*
No Confeso	1,1	10,0
Confeso	0,10	5,5

Para protegerse a sí mismo, si no para favorecer lo más posible su propio interés, cada uno tiene suficiente motivo para confesar, haga el otro lo que haga. La decisión racional desde el punto de vista de cada uno conduce a una situación en la que ambos salen perjudicados.

El problema reside, con toda claridad, en encontrar algún medio de estabilizar el mejor plan. Podríamos señalar que si los prisioneros supiesen que son utilitarios, o afirman los principios de justicia (con aplicaciones restringidas a los prisioneros), su problema estaría resuelto. Ambos puntos de vista soportarían, en este caso, el acuerdo más conveniente. Para un examen de estos temas en conexión con la teoría del Estado, véase W. J. Baumol, ya citado en la nota 7, *supra*. Para una exposición del juego del dilema del prisionero, véase R. D. Luce y Howard Raiffa, *Games and Decisions* (John Wiley and Sons, Nueva York, 1957), cap. V, esp. pp. 94-102. D. P. Gauthier, “Morality and Advantage”, *Philosophical Review,* vol. 76 (1976), trata el problema desde la perspectiva de la filosofía de la moral.

[10] Véase Mark Blaug, *Economic Theory Retrospect,* edición revisada (Richard D. Irwin, Homewood, Ill., 1968), pp. 31 *ss.* Véase la bibliografía, pp. 36 *ss.,* esp. los artículos de R. A. de Roover.

[11] Para un examen de esta temática, con referencias a la literatura, véase Abram Bergson, “Market Socialism Revisited”, *Journal of Political Economy,* vol. 75 (1967). Véase también Jaroslav Vanek, *The General Theory of a Labor Managed Economy* (Cornell University Press, Ithaca, 1970).

[12] Sobre la eficacia de la competencia, véase W. J. Baumol, *Economic Theory and Operations Analysis,* 2ª ed. (Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N. J., 1965), pp. 355-371; y T. C. Koopmans, *Three Essays on the State of Economic Science* (McGraw-Hill, Nueva York, 1957), el primer ensayo.

[13] Para la distinción entre las funciones de asignación y distribución de precios, véase J. E. Meade, *Efficiency, Equality and the Ownership of Property* (George Allen and Unwin, Londres, 1964), pp. 11-26.

[14] El término “democracia de propiedad privada” es de Meade, *ibid.,* el título del capítulo V.

[15] Acerca de la idea de ramas de gobierno, véase R. A. Musgrave, *The Theory of Public Finance* (McGraw-Hill, Nueva York, 1959), cap. I.

[16] Véase Meade, *Efficiency, Equality and the Ownership of Property,* pp. 56 *ss.*

[17] Véase Nicholas Kaldor, *An Expenditure Tax* (George Allen and Unwin, Londres, 1955).

[18] Para un examen de estos criterios impositivos, véase Musgrave, *The Theory of Public Finance,* caps. IV y V.

[19] Algunos han interpretado la concepción de Marx de una sociedad completamente comunista como una sociedad más allá de la justicia en ese sentido. Véase R. C. Tucker, *The Marxian Revolutionary Idea* (W. W. Norton, Nueva York, 1969), caps. I y II.

[20] Este criterio fue establecido por Knut Wicksell en su *Finanztheoretische Untersuchungen* (Jena, 1896). En su mayor parte está traducido en "A New Principle of Just Taxation" e incluido en *Classics in the Theory of Public Finance,* ed. R. A. Musgrave y A. T. Peacoock (Macmillan, Londres, 1958), pp. 71-118, esp. pp. 91-93, donde el principio queda establecido. Para algunas dificultades relativas a esto, véase Hirafumi Shibata, "A Bargaining Model of the Pure Theory of Public Expenditure", *Journal of Political Economy,* vol. 79 (1971), esp. pp. 27 *ss.*

[21] Este problema ha sido discutido a menudo por los economistas, en el contexto de la teoría del crecimiento económico. Para una exposición del tema, véase A. K. Sen, "On Optimizing the Rate of Seving", *Economic Journal,* vol. 71 (1961); James Tobin, *National Economic Policy* (Yale University Press, New Haven, 1966), cap. IX; y R. M. Solow, *Growth Theory* (Oxford University Press, Nueva York, 1970), cap. V. Para mayor documentación, véase F. P. Ramsey, "A Mathematical Theory of Saving", *Economic Journal,* vol. 38 (1928), reimpreso por Arrow y Scitovsky, *Readings in Welfare Economics;* T. C. Koopmans, "On the Concept of Optimal Economic Growth" (1965) en *Scientific Papers of T. C. Koopmans* (Springer Verlag, Berlín, 1970). Sukamoy Chakravarty, *Capital and Development Planning* (M. I. T. Press, Cambridge, 1969), es un examen teórico que versa sobre cuestiones normativas. Si, con propósitos teóricos, se concibe la sociedad ideal como aquella en la que se da un estado continuo de crecimiento (posiblemente cero) y al mismo tiempo es justa, entonces el problema económico es el de escoger un principio que sirva de base para repartir las cargas derivadas de la conservación de esa vía de crecimiento (o de una determinada vía, en caso de que existan varias), y del mantenimiento de la justicia a través de los necesarios ajustes, una vez que se ha conseguido esto. En el texto, sin embargo, no me propongo defender esta idea; mi exposición se sitúa en un nivel más primitivo.

[22] La referencia a Alexander Herzen está tomada de la introducción de Isaiah Berlin al libro de Franco Venturi, *Roots of Revolution* (Alfred Knopf, Nueva York, 1960), p. XX. En lo que se refiere a Kant, véase "Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose", en *Political Writings,* ed. Hans Reiss y trad. M. B. Nisbet (The University Press, Cambridge, 1970), p. 44.

[23] Véase *The Methods of Ethics,* 7ª ed. (Macmillan, Londres, 1907), p. 381. La preferencia temporal es rechazada también por Ramsey, "A Mathematical Theory of Saving".

[24] *Methods of Ethics,* p. 382. Véase también § 30, nota 37.

[25] Véase Sen, "On Optimizing the Rate of Savings", p. 482.

[26] Véase Sen, *ibid.* p. 479; y S. A. Marglin, "The Social Rate of Discount and the Optimal Rate of Investment", *Quarterly Journal of Economics,* vol. 77 (1963), pp. 100-109.

[27] Véase Chakravarty, *Capital and Development Planning,* pp. 39 *ss.,* 47, 63-65, 249 *ss.* Solow, *Growth Theory,* pp. 79-87, hace una exposición del problema matemático.

[28] Véase J. M. Keynes, *The Economic Consequences of the Peace* (Macmillan, Londres, 1919), pp. 18-22.

[29] En éste y en los siguientes párrafos, me encuentro en deuda con Michael Lessnoff. Véase su ensayo en *Political Studies,* vol 19 (1971), pp. 75 *ss.* La exposición y examen de las reglas de prioridad, tanto aquí como en la § 39, deben mucho a sus observaciones críticas.

[30] Véase *Reflections on the Revolution in France* (J. M. Dent and Sons, Londres, 1910), p. 49; y John Plamenatz,

Man and Society (Longmans, Green, Londres, 1963), vol. 1, pp. 346-351.

[31] *Philosophy of Right,* § 306, trad. T. M. Knox (The Clarendon Press, Oxford, 1942), p. 199.

[32] *Utilitarianism,* cap. V, p. 30.

[33] Este precepto es citado por Marx en su *Crítica del programa de Gotha,* en *Karl Marx and Frederick Engels, Selected Works* (Foreign Languages Publishing House, Moscú, 1955), vol. II, p. 24.

[34] A menudo se cita a J. B. Clark como ejemplo. No obstante, véase la exposición de J. M. Clark en *The Development of Economic Thought,* ed. H. W. Spiegel (John Wiley and Sons, Nueva York, 1952), pp. 598-612.

[35] Así, el error de J. B. Clark en su réplica a Marx está en que no consideró debidamente el problema de la justicia básica. Véase J. M. Clark, *ibid,* pp. 610 *ss.* El concepto marxista de explotación es compatible con la competencia perfecta, ya que es el resultado de una determinada estructura de las relaciones de propiedad.

[36] Para esta definición de la explotación, véase A. C. Pigou, *The Economics of Welfare,* 4ª ed. (Macmillan, Londres, 1932), pp. 549-551.

[37] Véase Mark Blaug, *Economic Theory in Retrospect,* pp. 434 *ss.*

[38] Véase, por ejemplo, W. D. Ross, *The Right and the Good* (The Clarendon Press, Oxford, 1930), pp. 21, 26-28, 35, 57 *ss.* De manera similar se expresa Leibniz respecto al derecho a la justicia, que "afirma que cada uno [cada individuo] participa de la perfección del universo y de la felicidad propia en proporción a su propia virtud y de la buena voluntad que abrigue hacia el bien común", *Leibniz,* ed. P. P. Wiener (Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1951), p. 353.

[39] Véase F. H. Knight, *The Ethics of Competition* (Harper and Brothers, Nueva York, 1935), pp. 54-57.

[40] Véase Knight, *ibid.,* p. 56n.

[41] Tomo esto de Joel Feinberg, *Doing and Deserving* (Princeton University Press, Princeton, 1970), pp. 64 *ss.*

[42] Véase M. L. A. Hart, *The Concept of Law* (The Clarendon Press, Oxford, 1961) p. 39; y Feinberg, *Doing and Deserving,* cap. V.

[43] Para este punto, véase Feinberg, *ibid.,* pp. 62, 69n.

[44] Para un planteamiento de este tipo, véase Nicholas Rescher, *Distributive Justice* (Bobbs-Merrill, Nueva York, 1966), pp. 35-38.

[45] Véase A. K. Sen, *Collective Choice and Social Welfare* (Holden-Day, San Francisco, 1970), pp. 93 *ss.,* para Edgeworth, véase *Mathematical Psychis* (Londres, 1888), pp. 7-9, 60 *ss.*

[46] En relación con estas dificultades, véase Sen, *ibid.,* pp. 94 *ss.;* y W. S. Vickrey, "Utility, Strategy, and Social Decision Rules", *Quarterly Journal of Economics,* vol. 74 (1960), pp. 519-522.

[47] Con referencia a esto, véase Baumol, *Economic Theory and Operations Analysis,* pp. 512-528; y Luce y Raiffa, *Games and Decisions,* pp. 12-38.

[48] Véase Sen, *Collective Choice and Social Welfare,* p. 98.

[49] Véase Arrow, *Social Choice and Individual Values,* p. 10; y Sen, *ibid.,* pp. 96 *ss.*

[50] Estas consideraciones se basan en H. S. Maine, *The Early History of Institutions* (Londres, 1897), pp. 399 *ss.*

[51] Véanse los pasajes citados en G. A. Morgan, *What Nietzsche Means* (Harvard University Press, Cambridge, 1941), pp. 40-42, 369-376. Particularmente incisiva es la máxima de Nietzsche: "La humanidad debe esforzarse continuamente por producir individuos extraordinarios, ésta, y no otra, es la tarea… porque la pregunta se plantea así: ¿Cómo puede la vida, la vida individual, conservar los valores superiores, los significados más

profundos?… Sólo viviendo en provecho de los más raros y preciosos especímenes”. *Meditaciones inoportunas: Tercer ensayo: Schopenhauer como educador,* sec. 6, citado de J. R. Hollingsdale, *Nietzsche: The Man and His Philosophy* (Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1965), p. 127.

[52] Para este tipo de opinión, véase Bertrand de Jouvenal, *The Ethics of Redistribution* (The University Press, Cambridge, 1951), pp. 53-56, 62-65. Véase también Hastings Rashdall, *The Theory of Good and Evil* (Oxford University Press, Londres, 1907), vol. I, pp. 235-243, quien sostiene que, en principio, el interés de un individuo vale tanto como el de cualquier otro, y, por ello, el criterio de perfección procede para apreciar cuando los bienes de las personas son equivalentes. La capacidad para un más alto nivel de vida es motivo para las desigualdades de trato entre los hombres. Véanse pp. 240-242. Una idea similar se encuentra implícita en G. E. Moore, *Principia Ethica,* cap. VI.

[53] La definición se debe a Barry, *Political Argument,* pp. 39 *ss.*

[54] Es ilustrativa de este punto de vista la controversia referente a las llamadas imposiciones morales, teniendo la moral muchas veces el sentido estricto de moral sexual. Véase Patrick Derlin, *The Enforcement of Morals* (Oxford University Press, Londres, 1965); y H. L. A. Hart, *Law, Liberty and Morality* (Stanford University Press, Stanford, Cal., 1963), que mantiene diferentes posiciones a este respecto. Para un examen más profundo, véase Brian Barry, *Political Argument,* pp. 66-69; Ronald Dworkin, “Lord Derlin and the Enforcement of Morals”, *Yale Law Journal,* vol. 75 (1966); y A. R. Louch, “Sins and Crimes”, *Philosophy,* vol. 43 (1968).

VI. El deber y la obligación

En los dos capítulos precedentes he considerado los principios de justicia para las instituciones. Ahora deseo considerar los principios de deber y de obligación natural que se aplican a los individuos. En las dos primeras secciones se examinan las razones por las que habrían de ser elegidos estos principios en la posición original, y el papel que desempeñan en la consecución de una cooperación social estable. Incluyo también una breve consideración acerca de las promesas y el principio de fidelidad. Sin embargo, en su mayor parte, estudiaré las implicaciones de estos principios sobre la teoría del deber y la obligación política en un marco constitucional. Éste parece el mejor modo de explicar su sentido y su contenido en la búsqueda de una teoría de la justicia. En concreto, se hace un examen del problema de la desobediencia civil, conectado con el problema de la regla de la mayoría, y los motivos de la obediencia a leyes injustas. Se contrasta la desobediencia civil con otras formas de incumplimiento, tales como la objeción de conciencia, a fin de destacar su papel especial en la estabilización de un régimen democrático casi justo.

51. Argumentos para los principios del deber natural

En un capítulo anterior (§§ 18-19) he descrito brevemente los principios del deber y la obligación natural que se aplican a las personas. Hemos de considerar ahora por qué habrían de ser elegidos estos principios en la posición original. Son parte esencial de una concepción del derecho: definen nuestros lazos institucionales y cómo se produce nuestra dependencia de los demás. La concepción de la justicia como imparcialidad estará incompleta hasta que se hayan explicado estos principios.

Desde el punto de vista de la teoría de la justicia, el deber natural más importante es el de apoyar y fomentar las instituciones justas. Este deber tiene dos partes: en primer lugar, hemos de obedecer y cumplir nuestro cometido en las instituciones justas cuando éstas existan y se nos apliquen; y en segundo lugar, hemos de facilitar el establecimiento

de acuerdos justos cuando éstos no existan, al menos cuando pueda hacerse con poco sacrificio de nuestra parte. De ello se sigue que, si la estructura básica de la sociedad es justa, o todo lo justa que es razonable esperar dadas las circunstancias, todos tienen un deber natural de hacer lo que se les exige. Todos están obligados, independientemente de sus actos voluntarios de ejecución o cualesquiera otros. Ahora bien, el problema es el de si ha de adoptarse este principio o algún otro. Como en el caso de las instituciones, no hay medio, vamos a suponer, de que las partes examinen todos los posibles principios que pueden proponerse. Las diferentes posibilidades no están claramente definidas y acaso entre ellas no haya una mejor elección posible. Para evitar estas dificultades supongo, como antes, que la elección ha de hacerse a partir de una reducida lista de principios tradicionales y familiares. Para facilitar la solución, mencionaré aquí sólo la alternativa utilitarista, con fines de clarificación y contraste, y para abreviar el argumento.

Ahora bien, la elección de principios para las personas se simplifica en gran parte por el hecho de que ya han sido adoptados los principios para las instituciones. Las alternativas factibles se reducen a aquellas que constituyen una concepción coherente del deber y la obligación cuando se consideran conjuntamente con los dos principios de justicia.[1] Esta restricción tiene que ser particularmente importante en conexión con aquellos principios que definen nuestros vínculos institucionales. Así, vamos a suponer que las personas en la posición original, habiendo convenido en los dos principios de la justicia, consideran la elección del principio de utilidad (o cualquier variante) como norma para los actos de las personas. Aun si no hay contradicción en esta suposición, la adopción del principio utilitario nos conduciría a una incoherente concepción del derecho. Las normas para las instituciones y las personas no encajan juntas de modo adecuado. Esto es especialmente claro en situaciones en las que una persona ocupa una posición social regulada por los principios de justicia. Consideremos, por ejemplo, el caso de un ciudadano que está decidiendo cómo votar entre los diferentes grupos políticos, o el caso de un legislador que pregunta si ha de apoyar una determinada ley. La idea es que estas personas son miembros de una sociedad bien ordenada que ha adoptado los dos principios de justicia para las instituciones, y el principio de la utilidad para las personas. ¿Cómo han de actuar? Como ciudadano racional o legislador, parece que una persona debería apoyar al partido o favorecer la ley que mejor concuerde con los dos principios de justicia. Esto significa que debería votar en consecuencia, y animar a los demás a que también lo hicieran así, etc. La existencia de las instituciones implica ciertas pautas de conducta individual de acuerdo con normas públicamente reconocidas. Por tanto, los principios para las instituciones tienen consecuencias respecto a los actos de las personas que ocupan un lugar en estos acuerdos. Pero éstas también deben tener en

cuenta que sus acciones están gobernadas por el principio de utilidad. En este caso, el ciudadano o el legislador racional deberían apoyar el grupo o la ley cuya victoria o promulgación más probablemente maximice el balance neto (o el promedio) de satisfacción. La elección del principio de utilidad como norma para las personas nos lleva a direcciones contrarias. Para evitar este conflicto, es necesario, al menos cuando la persona ocupa una posición institucional, elegir un principio que concuerde de modo apropiado con los dos principios de justicia. Sólo en situaciones no institucionales es compatible el punto de vista utilitario con los acuerdos que ya han sido tomados. Aunque el principio de utilidad puede ocupar un lugar en ciertos contextos debidamente circunscritos, se rechaza como descripción general del deber y la obligación.

Lo más sencillo, por tanto, es usar los dos principios de la justicia como parte de la concepción del derecho para las personas. Podemos definir el deber natural de la justicia como el que apoya y promueve los acuerdos que satisfacen estos principios; de este modo, obtenemos un principio que concuerda con los criterios para las instituciones. Pero todavía existe el problema de si las partes en la posición original no actuarían mejor si hiciesen que la exigencia de obedecer instituciones injustas estuviese condicionada a ciertos actos voluntarios, como el haber aceptado los beneficios de estos acuerdos, o haber prometido, o haberse comprometido a atenerse a ellos. A primera vista, un principio con una condición de esta índole, parece más concorde con la idea contractual con su énfasis en el libre consentimiento y la protección de la libertad. Pero, de hecho, no se gana nada con esta condición. En vista del orden lexicográfico de los dos principios, el cumplimiento exhaustivo de las libertades iguales ya está garantizado. No es necesario exponer con más profundidad el argumento sobre esta idea. Además, las partes tienen todas las razones para asegurar la estabilidad de las instituciones justas, y el modo más fácil y más directo de hacerlo es aceptar la exigencia de apoyarlas y obedecerlas, cualesquiera que sean nuestros actos voluntarios.

Estas observaciones pueden reforzarse recordando el anterior análisis de los bienes públicos (§ 42). Hemos apuntado que en una sociedad bien ordenada el conocimiento público de que los ciudadanos tienen un efectivo sentido de la justicia es una gran fuerza social, que tiende a estabilizar los acuerdos justos. Aun cuando se resuelva el problema del aislamiento, y ya existan esquemas justos en gran escala para producir bienes públicos, hay dos clases de tendencias que conducen a la inestabilidad. Desde el punto de vista del propio interés, cada persona se ve tentada a eludir su parte. En todo caso se beneficia del bien público, y aun cuando el valor social marginal de su tributación es mayor que el del dinero marginal gastado en sí mismo, sólo una pequeña fracción del mismo redunda en su beneficio. Estas tendencias derivadas del propio interés conducen a la inestabilidad de la primera clase. Pero como aun cuando con un sentido de la justicia

se predica en cumplimiento de los hombres con una aventura cooperativa, con base en la creencia de que los demás cumplirán con su parte, los ciudadanos pueden ser tentados a no contribuir cuando creen, o sospechan con razón, que otros también lo evitan. Estas tendencias, derivadas de las sospechas respecto a la honradez de los demás, conducen a la inestabilidad de la segunda clase. Esta inestabilidad es particularmente fuerte cuando es peligroso adherirse a las normas cuando los demás no lo hacen así. Es esta dificultad la que vicia los tratados de desarme; dadas unas circunstancias de mutuo recelo, incluso los hombres justos son condenados a una situación de hostilidad permanente. Como hemos visto, el problema de la seguridad es mantener la estabilidad suprimiendo las tentaciones de la primera clase, y como esto se hace por medio de instituciones públicas, desaparecen también las de la segunda clase, al menos en una sociedad bien ordenada.

El sentido de estas observaciones es que fundamentar nuestros nexos políticos en un principio de obligación complicaría el problema de la seguridad. Los ciudadanos no estarían atados ni siquiera a una constitución, aunque fuese justa, a menos que hubiesen aceptado e intentasen continuar aceptando sus beneficios. Además, esta aceptación debe ser, de algún modo, voluntaria. Pero, ¿qué quiere decir esto? Es difícil encontrar una justificación plausible en el caso del sistema político en el que nacemos y comenzamos nuestras vidas.[2] Pero, aun si pudiera ofrecerse tal justificación, los ciudadanos se preguntarían unos a otros si realmente estaban obligados, o lo creían así. La pública convicción de que todos están sujetos a acuerdos justos sería menos firme, y se haría necesaria una mayor confianza en los poderes coercitivos del soberano para alcanzar la estabilidad. Pero no hay razón alguna para correr estos riesgos. Por tanto, las partes en la posición original actúan mejor cuando reconocen el deber natural de la justicia. Dado el valor de un sentido de la justicia público y efectivo, es importante que el principio que define los derechos de las personas sea sencillo y claro y asegure la estabilidad de los acuerdos justos. Supongo, por tanto, que se convendría en el deber natural de la justicia en lugar del principio de la utilidad, y que desde el punto de vista de la teoría de la justicia, es la exigencia fundamental para las personas. Los principios de obligación, aunque compatibles con esta teoría, no son alternativas posibles, sino que desempeñan un papel complementario.

Hay, por supuesto, otros deberes naturales. Algunos los he mencionado antes (§ 19). En vez de considerarlos todos, sería más instructivo examinar unos cuantos casos, comenzando con el deber de mutuo respeto, al que no me he referido aún. Éste es el deber de mostrar a una persona el respeto que se le debe en cuanto ser moral, es decir, en cuanto a que tiene un sentido de la justicia y una concepción del bien (tal vez en algunos casos estos rasgos estén solamente en potencia; véase § 77), pero dejaré por el momento este problema. El mutuo respeto se muestra de diferentes maneras: mediante nuestra

voluntad de contemplar la situación de los demás desde su punto de vista, desde la perspectiva de su concepción del bien, y en nuestra disposición a exponer la razón de nuestras acciones cuando éstas afectan los intereses de los demás.[3]

Estas dos maneras corresponden a los dos aspectos de la personalidad moral. Cuando se hace necesario exponer nuestras razones a quienes corresponda, han de ofrecerse de buena fe, en la creencia de que son razones sólidas, definidas por una concepción de la justicia mutuamente aceptable, que toma en consideración el bien de todos. Así, respetar a otro como persona moral es tratar de comprender sus aspiraciones e intereses desde su punto de vista y exponerle las consideraciones que lo capacitan a aceptar los límites puestos a su conducta. Ya que otros desean, supongámoslo así, regular sus acciones sobre la base de principios que todos aceptarían, esta persona debe estar informada de los fundamentos de estos límites. El respeto se demuestra también mediante la anuencia a hacer pequeños favores y actos de cortesía, no porque tengan algún valor material, sino porque son expresión apropiada de nuestra conciencia de los sentimientos y aspiraciones de los demás. La razón por la que ha de reconocerse este deber es que si bien las partes en la posición original no tienen interés en los intereses de los demás, saben que en la sociedad necesitan asegurarse la estimación de sus miembros. Su autorrespeto y la confianza en el valor de su propio sistema de fines no pueden soportar la indiferencia, ni mucho menos el desprecio de los demás. Todos se benefician al vivir en una sociedad donde se estima el deber de mutuo respeto. El costo para el propio interés es menor, en comparación con la defensa del sentido de la propia valía.

Razones similares apoyan los demás deberes naturales. Consideremos, por ejemplo, el deber de ayuda mutua. Kant sugiere, y otros también lo han hecho, que el motivo para proponer este deber es que pueden producirse situaciones en las que necesitaremos la ayuda de los demás, y el no reconocer este principio nos privaría de su asistencia.[4] Aunque en situaciones especiales se nos exige que hagamos cosas que no redundan en nuestro propio beneficio, probablemente saldremos ganando a la larga en circunstancias normales. En cada caso, la ventaja para la persona que necesita nuestra ayuda compensa la pérdida de quienes la asisten, y suponiendo que las oportunidades de ser el beneficiario no son menores que las de ser el que ofrece ayuda, el principio nos favorece claramente. Pero no es éste el único argumento en favor del deber de ayuda mutua, ni siquiera el más importante. Un motivo suficiente para aceptar este deber es su efecto sobre la calidad de la vida diaria. El conocimiento público de que vivimos en una sociedad en que podemos depender de que otros nos ayuden en circunstancias difíciles, tiene en sí mismo un gran valor. No altera mucho la cuestión la posibilidad de que nunca necesitemos esta ayuda, y la de que hayamos de prestarla sólo de modo ocasional. El balance de beneficios estrictamente interpretado puede no importar. El valor primario del principio no se mide

por la ayuda que realmente recibimos, sino antes bien por el sentido de seguridad y confianza en las buenas intenciones de otras personas y en la certeza de que están ahí si las necesitamos. De hecho, sólo es necesario imaginar lo que sería una sociedad si se supiese públicamente que este deber era rechazado. Así, aunque los deberes naturales no son casos especiales de un principio único (o eso he supuesto), razones similares sin duda apoyan muchos de ellos cuando consideramos las actitudes subyacentes que representan. Una vez que tratemos de imaginar la vida de una sociedad en que nadie tiene el menor deseo de actuar según estos deberes, vemos que expresaría indiferencia si no desdén a los seres humanos, lo que haría imposible el sentido de nuestra propia valía. De nuevo, hemos de observar la gran importancia de los efectos de la publicidad.

Considerando individualmente cada deber natural, las razones que favorecen su adopción son bastante obvias. Al menos, es evidente la razón de que estos deberes sean preferibles a la ausencia de requerimientos similares. Aunque su definición y estructuración son confusas, no hay duda de que serían reconocidas. La verdadera dificultad reside en su especificación más detallada, y en cuestiones de prioridad, ¿cómo han de equilibrarse estos deberes cuando entran en conflicto, o bien unos con otros o con obligaciones, o con el bien que pueda lograrse mediante acciones supererogatorias? No hay normas obvias para resolver estos problemas. No podemos decir, por ejemplo, que los deberes son lexicográficamente anteriores respecto a acciones en las que se hace más de lo que se debe, o respecto a las obligaciones. Tampoco podemos invocar sencillamente el principio utilitario para arreglar la situación. Los requerimientos a las personas tan a menudo las hacen oponerse, que esto sería casi lo mismo que adoptar la norma de utilidad para las personas, y, como hemos visto, esto se excluye, pues nos llevaría a una concepción del derecho incoherente. No sé cómo ha de resolverse este problema, y ni siquiera si cabe una solución sistemática que ofrezca reglas útiles y prácticas. Parecería entonces que la teoría para la estructura básica es más sencilla. Ya que estamos tratando con un amplio esquema de reglas generales, podemos basarnos en ciertos procedimientos de agregación para suprimir el significado de los elementos conflictivos de las situaciones particulares en cuanto tomamos la visión a la larga. Por tanto, en este libro no intento discutir estos problemas de prioridad en toda su generalidad. Lo que haré es examinar unos cuantos casos especiales, en conexión con la desobediencia civil y la objeción de conciencia, en circunstancias que consideraré como de un régimen casi justo. Un examen satisfactorio de estas cosas es, si acaso, sólo un modo de comenzar, pero nos dará una idea de la clase de obstáculos que afrontamos, y ayudará a enfocar nuestro juicio intuitivo en las preguntas pertinentes.

En este lugar parece apropiado notar la distinción ya familiar entre un deber siendo iguales otras cosas (también llamado *prima facie)* y un deber en el que se tienen en

cuenta todas las circunstancias. (Una distinción similar sirve para las obligaciones.) La formulación de esta idea se debe a Ross, al que seguiré en los lineamientos fundamentales.[5] Así, supongamos que se conoce todo el sistema de principios que sería elegido en la posición original. Contendrá principios para las instituciones y para las personas, y también reglas de prioridad para sopesar estos principios cuando apoyen a bandos opuestos. También supongo que esta concepción del derecho es finita, es decir, consiste en un número finito de principios y reglas de prioridad. Si bien hay un sentido según el cual el número de principios morales (virtudes de las instituciones y de las personas) es infinito, o indefinidamente vasto, la concepción está casi completa, es decir, las consideraciones morales que no abarca son en su mayor parte de poca importancia. Normalmente, pueden ser desatendidas sin grave riesgo de error. El significado de las razones morales que no se justifican se vuelve insignificante una vez que la concepción del derecho es más completamente elaborada. Unido a esta concepción (finita aunque completa en el sentido definido) está un principio que afirma que está completa, y, si queremos, también un principio que ordena al agente ejecutar esa acción que se considera correcta entre todas las asequibles a la luz de todo el sistema (incluyendo las reglas de prioridad). Imagino que aquí las reglas de prioridad bastan para resolver los conflictos de principios, o al menos para guiar el camino hacia una correcta asignación de valores. Obviamente, todavía no estamos en posición de estipular estas reglas más que en ciertos casos, pero ya que tratamos de establecer estos juicios, existen reglas útiles (a menos que el enfoque intuicionista sea correcto, y sólo haya descripciones). En todo caso, el sistema en pleno nos empuja a actuar a la luz de todas las razones asequibles y pertinentes (definidas por los principios del sistema) en tanto podamos o logremos hacerlas valer.

Con estas consideraciones en mente, las frases: “siendo otras cosas iguales” y “teniendo en cuenta todas las circunstancias”, indican hasta qué punto un juicio está basado en todo el sistema de principios. Un principio considerado aisladamente no ofrece una declaración general que siempre baste para establecer cómo debamos actuar cuando se cumplan las condiciones del antecedente. En cambio, los primeros principios singularizan los rasgos pertinentes de las situaciones morales, de modo que la ejemplificación de estos rasgos presta su apoyo, ofrece una razón, para hacer un cierto juicio ético. El juicio correcto depende de todos los rasgos pertinentes como son identificados y forjados por una concepción completa del derecho. Pretendemos haber examinado cada uno de los aspectos del caso cuando decimos que algo es nuestro deber teniendo en cuenta todas las cosas, o cuando damos a entender que conocemos (o tenemos razones para creer) la respuesta a esta amplia investigación. Por contraste, al hablar de cierto requerimiento como deber, siendo otras cosas iguales (el llamado deber

prima facie) indicamos que sólo hemos tenido en cuenta ciertos principios, que estamos emitiendo un juicio basándonos únicamente en una subparte del extenso esquema de razones. No señalaré habitualmente la distinción entre que algo sea el deber de una persona (o la obligación) siendo iguales otras cosas, y el que sea su deber teniendo en cuenta las circunstancias. Normalmente podemos basarnos en el contexto para deducir su significado.

Creo que estas observaciones expresan lo esencial de los conceptos de Ross acerca del deber *prima facie.* Lo importante es que condiciones como: "siendo iguales otras cosas" y "teniendo en cuenta las circunstancias" (y por supuesto *prima facie),* no funcionan como frases aisladas, y mucho menos como predicados de las acciones, sino que expresan una relación entre frases o proposiciones, una relación entre juicio y sus motivos, o, como he dicho antes, expresan la relación entre un juicio y una parte o el todo del sistema de principios que define sus motivos.[6] Esta interpretación tolera lo que indica la noción de Ross, ya que él la expone como medio de plantear los primeros principios de modo que permitan que las razones que definen apoyen líneas opuestas de acción en casos concretos, como tan a menudo lo hacen, sin meternos en una contradicción. Una doctrina tradicional, atribuida a Kant, según cree Ross, es dividir los principios que se aplican a las personas en dos grupos, los de obligación perfecta e imperfecta, y después clasificar los de la primera clase como lexicográficamente anteriores a los de la segunda clase. No sólo es falso, en general, que las obligaciones imperfectas (como, por ejemplo, la beneficencia) deben ceder siempre ante las perfectas (como, por ejemplo, la de fidelidad), pero no tenemos respuesta cuando las obligaciones perfectas entran en conflicto.[7] Quizá la teoría de Kant permita una salida, pero, en cualquier caso, dejo de lado este problema. Es conveniente, por tanto, usar aquí la noción de Ross. Estas observaciones no aceptan su idea de que los primeros principios son evidentes. Esta tesis se refiere al modo en que son conocidos estos principios, y la clase de derivación que admiten. Este problema es independiente de cómo concuerdan los principios conjuntados en un sistema de razones, y prestan su apoyo a juicios particulares del deber y la obligación.

52. Argumentos en pro del principio de imparcialidad

Aunque hay varios principios de deber natural, todas las obligaciones se derivan del principio de imparcialidad (como se establece en § 18). Ha de recordarse que este principio sostiene que una persona está obligada a cumplir su parte, especificada por las reglas de una institución cuando ha aceptado voluntariamente los beneficios del esquema institucional, o se ha beneficiado de las oportunidades que ofrece para fomentar sus

intereses, siempre que esta institución sea justa o imparcial, es decir, satisfaga los dos principios de justicia. Como he apuntado antes, la idea intuitiva consiste en que, cuando un grupo de personas se embarca en una aventura cooperativa mutuamente beneficiosa y así restringen voluntariamente su libertad, los que se han sometido a estas restricciones tienen derecho a un trato similar por parte de aquellos que se han beneficiado de su sumisión.[8] No vamos a beneficiarnos de los esfuerzos cooperadores de los demás sin cumplir nuestra parte.

No debe olvidarse que el principio de imparcialidad tiene dos partes: una de ellas expone cómo adquirimos las obligaciones, a saber, haciendo varias cosas voluntariamente, y otra que establece la condición de que la institución en cuestión ha de ser justa, si no de un modo perfecto sí todo lo justa que es razonable esperar en las circunstancias. El propósito de esta segunda cláusula es asegurar que las obligaciones sólo surjan si se satisfacen ciertas condiciones básicas. El aceptar, o consentir en instituciones claramente injustas no da lugar a obligación alguna. Es una creencia general que las promesas arrancadas son nulas *ab initio.* Pero, de modo similar, los acuerdos sociales injustos son, en sí mismos, un tipo de extorsión, o aun de violencia, y el consentir en ellos no causa obligación. La razón de ello es que las partes en la posición original insistirían en que esto se considerase así.

Antes de analizar la derivación de este principio, hay un aspecto preliminar que debe ser examinado. Puede objetarse que ya que los principios del deber natural están a nuestro alcance, no hay necesidad alguna del principio de imparcialidad. Las obligaciones pueden explicarse por el deber natural de justicia, ya que cuando una persona se vale de un esquema institucional, sus reglas se le aplican y se produce un deber de justicia. Seguramente este argumento es bastante sólido. Podemos explicar, si queremos, las obligaciones invocando el deber de justicia. Basta con considerar los actos voluntarios como actos mediante los que se amplían libremente nuestros deberes naturales. Aunque no se nos aplica de antemano el esquema en cuestión, y a pesar de que no tenemos otro deber que el de no intentar destruir dicho esquema, hemos ampliado mediante nuestros actos las obligaciones del deber natural. Pero parece apropiado distinguir entre aquellas instituciones o aspectos de las mismas que se nos aplican inevitablemente, ya que nacemos en ellas y regulan el alcance de nuestra actividad, y aquellas que se nos aplican porque hemos cometido libremente ciertos actos, como medio racional de conseguir nuestros fines. Por tanto, tenemos el deber natural de obedecer la constitución, o las leyes que regulan el derecho de propiedad (suponiendo que sean justas), mientras que tenemos la obligación de cumplir los deberes de un puesto que hemos logrado meritoriamente, o de seguir las reglas de las asociaciones o actividades en las que participamos. A veces es razonable valorar de un modo diferente

los deberes y las obligaciones, cuando entran en conflicto precisamente porque no se producen del mismo modo. Al menos en algunos casos, el hecho de que las obligaciones sean asumidas libremente, tiene que influir en su valoración cuando entran en conflicto con otras exigencias morales. También es verdad que los miembros mejor situados de la sociedad más probablemente tendrán obligaciones políticas, independientemente de los deberes políticos, ya que son estas personas las más capaces de obtener puestos políticos, y de beneficiarse de las oportunidades que ofrece el sistema institucional y, por tanto, están más firmemente sujetas al esquema de instituciones justas. Para probar este hecho, y destacar el modo según el que se asumen libremente diferentes vínculos, es útil el principio de la imparcialidad. Este principio nos capacitaría a hacer una discriminación mejor del deber y la obligación. Por tanto, el término "obligación" se reserva las exigencias morales que se derivan del principio de imparcialidad, mientras que las otras exigencias reciben el nombre de "deberes naturales".

Ya que en las últimas secciones se menciona el principio de imparcialidad en conexión con los asuntos políticos, examinaré aquí su relación con las promesas. El principio de fidelidad no es sino un caso especial del principio de imparcialidad, aplicado a la práctica social de prometer. El argumento de esto comienza con la observación de que prometer es una acción definida por un sistema público de reglas. Estas reglas son un conjunto de convenciones constitutivas, como ocurre generalmente en el caso de las instituciones. Del mismo modo que las reglas de los juegos, estas normas especifican ciertas actividades y definen ciertas acciones.[9] En el caso de la promesa, la regla fundamental es la que gobierna el uso de la frase "prometo hacer *x*". Esta frase se interpreta comúnmente de la siguiente manera: si una persona dice las palabras "prometo hacer *x*" en las circunstancias apropiadas, efectivamente ha de hacer *x,* a menos que se den ciertas condiciones que lo excusen. Esta regla podemos considerarla como la regla de prometer, y que tal regla representa la práctica general. No es en sí misma un principio moral, sino una convención constitutiva, y en este aspecto se equipara a las reglas legales y estatutos y a las reglas de los juegos, y existe en una sociedad cuando se cumple con ella con cierta regularidad.

El modo en que la regla de prometer especifica las circunstancias apropiadas y las condiciones que excusan de su cumplimiento determina si la práctica que representa es justa. Por ejemplo, para hacer una promesa obligatoria, hemos de estar plenamente conscientes, en el debido estado mental, y conocer el significado de las palabras operativas, su función al hacer promesas, etc. Además, estas palabras han de ser pronunciadas libre o voluntariamente, no estando sujetos a amenazas o coacciones, y en situaciones en que nuestra posición negociadora sea, por así decirlo, razonablemente justa. Una persona no está obligada a cumplir la promesa si las palabras operativas son

pronunciadas mientras duerme, o si sufre alucinaciones, o si fue obligada a hacer la promesa, o si le fue negada con dolo una información pertinente. En general, las circunstancias que dan lugar a una promesa y las circunstancias que excusan de su cumplimiento han de definirse en tal forma que conserven la igual libertad de las partes, y para hacer que esta práctica sea un medio racional, por el cual las personas pueden crear y fijar convenios cooperativos para beneficio mutuo. Inevitablemente, es imposible considerar aquí todas las complicaciones que podrían producirse, pero baste observar que los principios de la justicia se aplican a la práctica de prometer, del mismo modo que se aplican a otras instituciones. Por tanto, son necesarias ciertas limitaciones a las condiciones apropiadas, para asegurar una libertad igual. Sería terriblemente irracional aceptar en la posición original el estar obligado por palabras pronunciadas mientras dormimos, o arrancadas por la fuerza. Sin duda alguna esto sería tan irracional que nos vemos inclinados a excluir ésta y otras posibilidades por su incompatibilidad con el concepto (o el significado) de prometer. Sin embargo, no considero el prometer como una práctica justa por definición, ya que esto oscurece la distinción entre la regla de prometer y la obligación que se deriva del principio de la imparcialidad. Hay muchas variaciones en las promesas, del mismo modo que las hay en la ley de contratos. El que esta práctica, tal y como la entienden las personas o grupos de personas, sea justa, ha de ser determinado por los principios de justicia.

Con estas observaciones como antecedente, podemos introducir dos definiciones. En primer lugar, una promesa *bona fide* es la que se produce de acuerdo con la regla de prometer cuando la práctica que representa es justa. Una vez que una persona pronuncia las palabras "prometo hacer *x*" en las circunstancias apropiadas, definidas por una práctica justa, hace una promesa *bona fide.* Luego el principio de fidelidad es el principio según el que han de cumplirse las promesas *bona fide.* Es esencial, como he dicho antes, distinguir entre la regla de prometer y el principio de fidelidad. La regla es simplemente una convención constitutiva, mientras que el principio de fidelidad es un principio moral, una consecuencia del principio de imparcialidad. Supongamos que existe una práctica justa de hacer promesas, entonces al hacer una promesa, es decir, al pronunciar las palabras "prometo hacer *x*" en las circunstancias apropiadas, invocamos conscientemente dicha regla, y aceptamos los beneficios de un acuerdo justo. Vamos a suponer que no existe la obligación de hacer una promesa, estamos en libertad de hacerla o no. Pero ya que, hipotéticamente, esta práctica es justa, se aplica el principio de imparcialidad, y hemos de hacer lo que la regla especifica, es decir, hemos de hacer *x.* La obligación de cumplir una promesa es una consecuencia del principio de imparcialidad.

He dicho antes que al hacer una promesa invocamos una práctica social, y aceptamos los posibles beneficios que produce. ¿Cuáles son estos beneficios, y cómo funciona esta

práctica? Para responder a esta pregunta vamos a suponer que la razón normal de hacer una promesa es establecer y equilibrar pequeños esquemas de cooperación, o una pauta específica de transacciones. El papel de las premisas es análogo al que Hobbes atribuía al soberano. Del mismo modo que el soberano mantiene y estabiliza el sistema de cooperación social manteniendo públicamente una serie de penas, así los hombres en ausencia de acuerdos coercitivos establecen y estabilizan sus empresas privadas dando su palabra unos a otros. Tales actos son a menudo difíciles de comenzar y de mantener; esto es especialmente evidente en el caso de los pactos, es decir, en aquellos casos en que una persona ha de actuar antes que otra, ya que esta persona puede creer que la segunda no cumplirá su parte, y, por tanto, el esquema nunca se pone en marcha, ya que está sujeto a una inestabilidad de la segunda clase, aun cuando la persona que actuase después, de hecho lo hiciese. Ahora bien, en estas situaciones puede no haber medio de tranquilizar a la persona que ha de actuar en primer lugar, excepto haciéndole una promesa, es decir, sometiéndonos a la obligación de cumplir nuestra parte, de manera que ambas partes se beneficien de su cooperación. La práctica de hacer promesas tiene precisamente este propósito; así, aunque normalmente consideramos las exigencias morales como cargas que se nos imponen, a veces nos las autoimponemos deliberadamente para nuestro propio beneficio. Por tanto, la promesa es un acto cometido con la intención pública de incurrir deliberadamente en una obligación, cuya existencia en las actuales circunstancias beneficiará nuestros fines. Queremos que esta obligación exista, y que se sepa que existe, y queremos también que los demás sepan que reconocemos este vínculo e intentamos persistir en él. Habiendo incurrido en la práctica, estamos en la obligación de hacer lo que hemos prometido según el principio de imparcialidad.

En este examen de cómo se usan las promesas (o del modo en que se adquiere un compromiso) para establecer y estabilizar formas de cooperación, he seguido en mucho a Prichard.[10] Su tesis contiene todos los puntos esenciales. He supuesto siempre, así como él, que cada persona sabe, o al menos cree razonablemente, que las demás tienen un sentido de la justicia y, por tanto, un deseo normalmente eficaz de cumplir sus obligaciones *bona fide.* Sin esta confianza mutua nada se produce mediante palabras; sin embargo, en una sociedad bien ordenada este conocimiento está presente: cuando sus miembros hacen promesas hay un reconocimiento recíproco de su intención de someterse a una obligación, y una creencia común de que esta obligación será respetada. Son este reconocimiento recíproco y esta creencia común los que permiten la creación de un acuerdo y lo mantienen.

No hay necesidad de comentar más hasta qué punto una concepción común de la justicia (incluyendo los principios de imparcialidad y del deber natural) y la creencia general en la disposición de actuar de acuerdo con ella, son un gran activo colectivo. He

señalado ya las muchas ventajas que se obtienen desde el punto de vista del problema de la seguridad. Es igualmente evidente que, habiendo confiado unas en otras, las personas pueden utilizar la aceptación pública de estos principios para ampliar el alcance y el valor de los esquemas de cooperación mutuamente beneficiosos. Desde el punto de vista de la posición original es claramente racional por parte de los grupos convenir en el principio de imparcialidad. Este principio puede utilizarse para asegurar estas acciones por medios acordes con la libertad de elección, y sin multiplicar innecesariamente los requerimientos morales. Al mismo tiempo, dado el principio de imparcialidad, vemos por qué ha de existir la práctica de hacer promesas como modo de establecer libremente una obligación, cuando esto es en ventaja de ambas partes. Tal solución va sin duda en interés común. Supongo que bastan estas consideraciones en favor del principio de imparcialidad.

Antes de examinar el problema del deber y la obligación política, haré unas últimas consideraciones. En primer lugar, tal como lo muestra el examen de las promesas, la doctrina contractual sostiene que de la mera existencia de instituciones no se derivan exigencias morales; incluso la regla de hacer promesas no da lugar por sí misma a una obligación moral. Para considerar las obligaciones fiduciarias, hemos de tomar como premisa el principio de imparcialidad. Así, junto con la mayoría de las teorías éticas, la justicia como imparcialidad sostiene que los deberes y las obligaciones naturales sólo se producen en virtud de principios éticos. Estos principios son los que serían elegidos en la posición original. Conjuntamente con los hechos pertinentes de las actuales circunstancias, son estos criterios los que determinan nuestros deberes y obligaciones, y dilucidan lo que cuenta como razones morales. Una razón moral (sólida) es un hecho identificado por uno o varios de estos principios, como base de un juicio. La decisión moral correcta es aquella que mejor concuerda con los dictados de este sistema de principios, cuando se aplica a todos los hechos que considera pertinentes. Por tanto, la razón identificada por un principio puede ser apoyada, anulada o rechazada por razones identificadas por uno o varios de estos principios. Supongo, sin embargo, que de la totalidad de los hechos, supuestamente de un modo indefinido, se selecciona un número finito de principios como los que afectan cualquier caso concreto, de manera que todo el sistema nos capacita para obtener un juicio, tomado todo en cuenta.

Por contraste, las exigencias institucionales y, en general, las que se derivan de las prácticas sociales, pueden ser evaluadas por medio de las reglas existentes y de su interpretación. Por ejemplo, como ciudadanos nuestros deberes y obligaciones legales los establece la ley, hasta el punto donde se le puede conocer. Las normas que se aplican a los jugadores en un juego dependen de las reglas de este juego. El que estas exigencias estén conectadas con los deberes y las obligaciones morales es otra cuestión. Esto es así incluso

si las normas utilizadas por los jueces y por otros que interpretan y aplican la ley se parecen a los principios del derecho y de la justicia o son idénticos a ellos. Puede ocurrir, por ejemplo, que en una sociedad bien ordenada los dos principios de justicia sean empleados por los tribunales para interpretar aquellas partes de la constitución que regulan la libertad de pensamiento y de conciencia y que garantizan una protección justa por parte de las leyes.[11] Aunque es claro que en este caso si la ley satisface sus propias normas estamos moralmente obligados siendo iguales otras cosas, a obedecerla, son diferentes los problemas relativos a lo que la ley demanda y lo que la justicia exige. La tendencia a combinar la regla de prometer y el principio de fidelidad (como caso especial derivado del principio de imparcialidad) es especialmente intensa. A primera vista parecen ser la misma cosa, pero una está definida por las convenciones constitutivas existentes, mientras que el otro tiene su explicación en los principios que serían elegidos en la posición original. De este modo, por tanto, podemos distinguir dos clases de normas. Los términos "deber" y "obligación" son utilizados en el contexto de ambas partes, pero las ambigüedades contenidas en este uso deben ser fáciles de resolver.

Por último, me gustaría observar que el anterior examen del principio de fidelidad responde al problema planteado por Prichard. Él se preguntaba cómo es posible, sin recurrir a una promesa anterior o a un acuerdo de cumplir acuerdos posteriores, explicar el hecho de que, pronunciando ciertas palabras (utilizando una convención), nos veamos obligados a hacer algo, especialmente cuando la acción por la que quedamos obligados se ejecuta públicamente con la intención, que deseamos que los demás conozcan, de producir esta obligación, o como lo expresó Prichard: ¿qué es eso, implícito en los acuerdos *bona fide,* que se parece a un acuerdo de cumplir acuerdos posteriores, y que, estrictamente hablando, no puede serlo ya que tal acuerdo no se ha celebrado?[12] La existencia de una práctica justa de hacer promesas como sistema de reglas públicas constitutivas, y el principio de imparcialidad bastan para una teoría de las obligaciones fiduciarias. Y ninguno implica la existencia de un acuerdo anterior de cumplir otros acuerdos. La adopción del principio de imparcialidad es puramente hipotética; sólo necesitamos que este principio sea reconocido. Por lo demás, una vez que suponemos que está en vigor una práctica justa de hacer promesas, sea establecida como fuere, el principio de imparcialidad basta para obligar a aquellos que se benefician de él, dadas las condiciones apropiadas ya descritas. Por tanto, lo que corresponde a ese algo que Prichard considera un acuerdo previo pero que no lo es, es la justa práctica de dar nuestra palabra juntamente con el acuerdo hipotético sobre el principio de imparcialidad. Desde luego, otra teoría ética podría derivar este principio sin utilizar el concepto de la posición original. Por el momento, no es necesario mantener que los vínculos fiduciarios no puedan explicarse de algún otro modo. Por el contrario, lo que

quiero demostrar es que, aunque la justicia como imparcialidad utiliza la noción de acuerdo original, es capaz de dar una respuesta satisfactoria al problema de Prichard.

53. El deber de obedecer a una ley injusta

No es difícil explicar por qué hemos de obedecer leyes justas, promulgadas con una constitución justa. En este caso, los principios del deber natural y el principio de imparcialidad establecen los deberes y las obligaciones requeridas. En general los ciudadanos están obligados por el deber de justicia, y aquellos que han ocupado puestos y cargos aventajados, o que se han beneficiado de ciertas oportunidades para favorecer sus propios intereses, además están obligados a cumplir su parte por el principio de imparcialidad. El problema es en qué circunstancias y hasta qué punto estamos obligados a obedecer acuerdos injustos. A veces, se dice que no estamos obligados a obedecer en estos casos, pero esto es un error. La injusticia de una ley no es, por lo general, razón suficiente para no cumplirla, como tampoco la validez legal de la legislación (definida por la actual constitución) es razón suficiente para seguir con ella. Cuando la estructura básica de la sociedad es razonablemente justa, estimada por el actual estado de las cosas, hemos de reconocer que las leyes injustas son obligatorias siempre que no excedan ciertos límites de injusticia. Al tratar de distinguir estos límites, nos acercamos al complicado problema del deber y la obligación política. La dificultad reside, en parte, en el hecho de que en estos casos hay un conflicto de principios. Algunos principios aconsejan la obediencia, mientras que otros nos aconsejan lo contrario. Por tanto, las exigencias del deber y de la obligación política han de ser examinadas a través de una concepción de las prioridades adecuadas.

Hay, sin embargo, otro problema. Como hemos visto, los principios de justicia (en orden lexicográfico) corresponden a la teoría ideal (§ 39). Las personas en la posición original suponen que los principios que reconocen, sean los que fueren, serán estrictamente obedecidos y cumplidos por todos. Por tanto, los principios de la justicia resultantes son aquellos que definen una sociedad perfectamente justa, dadas unas condiciones favorables. Con la suposición de obediencia estricta llegamos a cierta concepción ideal. Cuando preguntamos en qué circunstancias serán tolerados unos acuerdos injustos, afrontamos un problema diferente. Hemos de averiguar cómo se aplica la concepción ideal de la justicia, si es que se aplica, a casos en que, en vez de tener que reajustar las naturales limitaciones, afrontamos la injusticia. El estudio de estos problemas corresponde a la parte de la obediencia parcial de la teoría no ideal. Incluye, entre otras cosas, la teoría del castigo y la justicia compensatoria, la guerra justa y la

objeción de conciencia, la desobediencia civil y la resistencia militante. Estos asuntos están entre los principales de la vida política, y sin embargo hasta hoy la concepción de la justicia como imparcialidad no se les aplica directamente. No intentaré discutir estos problemas en general. De hecho, consideraré sólo un fragmento de la teoría de la obediencia parcial: a saber el problema de la desobediencia civil y el rechazo consciente, e incluso aquí supondré que el contexto es el de un estado próximo a la justicia, es decir, uno en el que la estructura básica de la sociedad es casi justa, haciendo las concesiones que se suponen razonables dadas las circunstancias. Una comprensión de este caso reconocidamente especial puede ayudar a aclarar los problemas más difíciles. Sin embargo, para examinar la desobediencia civil y el rechazo consciente, hemos de considerar varios puntos referentes al deber y a la obligación política.

Por una parte, es evidente que nuestro deber u obligación de aceptar los acuerdos existentes algunas veces puede ser desechado. Estas exigencias dependen de los principios del derecho, que pueden justificar la desobediencia en ciertas ocasiones. El que la desobediencia esté justificada depende de la extensión que alcance la injusticia de las leyes y de las instituciones. Las leyes injustas no están al mismo nivel, y lo mismo ocurre con las instituciones y los programas políticos. Hay dos formas en las cuales puede producirse la injusticia: los acuerdos existentes pueden diferir en varios grados de las normas públicamente aceptadas, que son más o menos justas; o puede ser que estos acuerdos se adecuen a la concepción de la justicia que tenga una sociedad, o a la visión de la clase dominante, pero esta misma concepción puede ser irracional, y en muchos casos claramente injusta. Como hemos visto, algunas concepciones de la justicia son más razonables que otras (§ 49). Mientras que los dos principios de justicia y los interrelacionados principios del deber natural y de la obligación definen la opinión más razonable entre los de la lista, acaso otros principios no sean irrazonables. En realidad algunas concepciones mixtas son bastante adecuadas para muchos propósitos. Por regla general una concepción de la justicia es razonable en proporción a la fuerza de los argumentos que puedan ofrecerse para adoptarla en la posición original. Este criterio es perfectamente natural, si la posición original incorpora las diferentes condiciones que han de imponerse a la elección de principios, y que conducen a una equiparación con nuestros juicios.

Aunque sea fácil distinguir estas dos formas en que las instituciones existentes pueden ser injustas, una teoría factible de cómo afectan nuestro deber y nuestra obligación política es otra cosa. Cuando las leyes y los programas políticos se desvían de las normas públicamente reconocidas, es ciertamente posible apelar al sentido de justicia de la sociedad. Más adelante sostengo que esta condición se presupone al cometer una desobediencia civil. Si, a pesar de todo, no se viola la predominante concepción de

justicia, entonces la situación es muy diferente. El curso de acción que se ha de seguir depende en gran parte de lo razonable que sea la doctrina aceptada y de los medios asequibles para cambiarla. Sin duda, es posible vivir entre diferentes concepciones mixtas e institucionistas, lo mismo que con enfoques utilitarios cuando no son interpretados de manera demasiado rigurosa. En otros casos, como cuando una sociedad está regulada por principios que favorecen mezquinos intereses de clase, no tenemos otro recurso que el de oponernos a la concepción predominante y a las instituciones que justifica por medios tales como la promesa de cierto éxito.

En segundo lugar, hemos de considerar el problema de por qué en una situación cercana a la justicia, normalmente tenemos la obligación de obedecer leyes injustas. Aunque algunos autores han puesto en duda esta idea, creo que la mayoría la aceptaría. Sólo unos cuantos consideran que cualquier desviación de la justicia, por pequeña que sea, anula el deber de obedecer las normas actuales. ¿Cómo explicar este hecho? Como el deber de justicia y el principio de imparcialidad presuponen que las instituciones son justas, se hace necesaria otra explicación.[13] Ahora bien, podemos responder a esta pregunta si postulamos una sociedad casi justa, en la que existe un régimen constitucional viable, que satisface, en mayor o menor grado, los principios de la justicia. Supongo así que, en su mayor parte, el sistema social está bien ordenado, aunque no perfectamente, ya que en este caso no se produciría el problema de la obediencia a leyes y programas injustos. Según estas suposiciones, la consideración anterior acerca de una constitución justa como ejemplo de justicia procesal imperfecta (§ 31) ofrece una respuesta.

Ha de recordarse que en la convención constitucional, el objetivo de las partes es encontrar entre las diferentes constituciones justas (aquellas que satisfacen el principio de libertad igual) la que mejor conduzca a una legislación justa y eficaz, en vista de los hechos generales acerca de la sociedad en cuestión. La constitución se considera como un procedimiento justo aunque imperfecto, proyectado, en tanto lo permiten las circunstancias, para asegurar un resultado justo. Es imperfecto porque no hay proceso político factible que garantice que las leyes promulgadas de acuerdo con él serán justas. En los asuntos políticos no puede lograrse una justicia procesal perfecta. Además, el proceso constitucional debe basarse en gran parte en alguna forma de votación. Supongo que alguna alteración de la regla de mayorías adecuadamente fijada es una necesidad práctica. Sin embargo, las mayorías (o coaliciones de minorías) están sujetas a cometer errores, si no por falla de conocimiento o de juicio, como resultado de enfoques limitados y egoístas. No obstante, nuestro deber natural de apoyar las instituciones justas nos obliga a obedecer las leyes y los programas injustos o, al menos, a no oponernos a ello por medios ilegales, en tanto estas leyes y programas no excedan ciertos límites de

injusticia. Si se nos exige defender una constitución justa, hemos de aceptar uno de sus principios esenciales, el de la regla de mayorías. En un Estado casi justo, tenemos normalmente el deber de obedecer leyes injustas en virtud de nuestro deber de apoyar una constitución justa. Dado el modo de ser de las personas, hay muchas ocasiones en que este deber entrará en juego.

La doctrina contractual nos lleva a preguntarnos si aceptaríamos una norma constitucional que nos exigiese obedecer leyes que nosotros consideramos injustas. Podríamos preguntarnos: ¿cómo es posible que siendo libres podamos aceptar racionalmente un procedimiento que puede ir en contra de nuestra propia opinión, y dar efecto a la de los demás?[14] Una vez que consideramos el punto de vista de la convención constitucional, la respuesta es bastante clara. En primer lugar, entre el limitado número de procedimientos factibles que siquiera tienen alguna oportunidad de ser aceptados no hay ninguno que decida siempre en nuestro favor, y en segundo lugar, el consentir en uno de estos procedimientos es preferible a que no se logre ningún tipo de acuerdo. La situación es análoga a la de la posición original en la que los grupos desechan toda esperanza de oportunismo egoísta: esta alternativa es el mejor candidato de cada persona (o el segundo mejor, dejando de lado la limitación de la generalidad), pero puede ser, obviamente, inaceptable para otros. De modo similar, si bien en la etapa de la convención constitucional las partes confían en los principios de justicia, deben hacerse concesiones unos a otros para lograr un régimen constitucional. Aun con la mejor de las intenciones, sus opiniones acerca de la justicia tienen que chocar. Al elegir una constitución, y al adoptar alguna forma de la regla de la mayoría, los grupos aceptan los riesgos de sufrir los defectos del sentido de la justicia de los demás para obtener las ventajas de un procedimiento legislativo eficaz. No hay otro modo de producir un régimen democrático.

No obstante, cuando adoptan el principio de mayorías, las partes acuerdan desechar las leyes injustas sólo en ciertas condiciones. En términos generales, a la larga, la carga de la injusticia sería más o menos uniformemente distribuida entre los diferentes grupos de la sociedad, y las penalidades de los problemas injustos no serían demasiado pesadas. Por tanto, el problema de la obediencia es problemático para las minorías permanentes que han sufrido la injusticia durante muchos años. No se nos exige, ciertamente, que consintamos en la pérdida de nuestras libertades básicas, ya que esta exigencia no podría haber estado inmersa en el significado que se le da al deber de justicia en la posición original, ni concordaría con la idea que se tiene de los derechos de la mayoría en la convención constitucional. En lugar de ello, sometemos nuestra conducta a la autoridad democrática, sólo hasta el punto en que se hace necesario, para compartir equitativamente las imperfecciones inevitables de un sistema constitucional. Aceptar

estas cargas supone reconocer y estar dispuestos a trabajar dentro de los límites impuestos por las circunstancias de la vida humana. En vista de ello, tenemos un deber natural de urbanidad, consistente en no invocar los errores de los programas sociales como excusa para no obedecerlos, ni explotar las inevitables lagunas de las normas para promover nuestros intereses. El deber de urbanidad impone la aceptación de los defectos de las instituciones, y cierta moderación al beneficiarnos de ellos. Sin cierto reconocimiento de este deber, la fe y la confianza mutua están expuestas a desaparecer. Por tanto, en un estado próximo a la justicia, existe normalmente el deber (y para algunos también la obligación) de obedecer las leyes injustas, mientras no excedan ciertos grados de injusticia. Esta conclusión no es mucho más brillante que la que afirma nuestro deber de obedecer las leyes justas. Nos lleva, sin embargo, un paso más lejos, ya que cubre un más vasto campo de situaciones y, lo que es más importante, da cierta idea de las preguntas que han de hacerse para averiguar cuál es nuestro deber político.

54. El status de la regla de mayorías

Es evidente, a partir de las observaciones anteriores, que el procedimiento de la regla de mayorías, aunque definido y delimitado, ocupa un lugar secundario como mecanismo procesal. La justificación se basa directamente en los fines políticos que la constitución trata de alcanzar y, por tanto, en los dos principios de justicia. He supuesto que alguna forma de la regla de mayorías ofrece su justificación como el mejor medio disponible de garantizar una legislación justa y efectiva. Es compatible con una libertad justa (§ 36) y posee cierta naturalidad, ya que si se permite una regla de minorías no hay un criterio obvio para seleccionar quién ha de decidir, y se viola la igualdad. Una parte fundamental del principio de mayorías es que el procedimiento satisfaga las condiciones básicas de la justicia. En este caso, las condiciones son las de la libertad política: libertad de palabra y de reunión, libertad de tomar parte en los sucesos públicos, de influir por medios constitucionales en el curso de la legislación y la garantía del justo valor de estas libertades. Cuando desaparece esta base no se satisface el primer principio de la justicia. Aun cuando esté presente, no hay certeza de que se promulgue una legislación justa.[15]

No sirve, por tanto, la idea de que lo que desea la mayoría es correcto, de hecho ninguna de las concepciones tradicionales de la justicia ha sostenido esta doctrina, manteniendo, por el contrario, que el resultado de la votación está sujeto a principios políticos. Aunque, en circunstancias determinadas es justificable que la mayoría (adecuadamente definida y delimitada) tenga el derecho constitucional de hacer las leyes, esto no implica, sin embargo, que las leyes promulgadas sean justas. La disputa por la

sustancia acerca de la regla de mayorías se refiere a cómo queda mejor definida y si las limitaciones constitucionales son medios eficaces y razonables para consolidar el balance total de justicia. Estas limitaciones son utilizadas a menudo por minorías infractoras para conservar sus ventajas ilícitas. Es un problema de juicio político, y no pertenece a la teoría de la justicia. Basta tener en cuenta que, aunque los ciudadanos someten su conducta a la autoridad democrática, es decir, reconocen que el resultado de una votación establece una regla obligatoria, no someten a ella su juicio.

Deseo considerar ahora el lugar que ocupa el principio de la regla de mayorías en el procedimiento ideal que forma parte de la teoría de la justicia. Una constitución justa se define como una constitución en la que habrían convenido unos delegados racionales en una convención constitucional, guiados por los dos principios de justicia. Cuando justificamos una constitución, exponemos consideraciones para mostrar que habría sido adoptada en esas condiciones. De modo similar, las leyes y los programas justos son aquellos que serían promulgados por legisladores racionales en la etapa legislativa, quienes están obligados por una constitución justa y que conscientemente tienen como modelo los principios de la justicia. Cuando criticamos las leyes y las medidas tratamos de explicar que no serían elegidos mediante este procedimiento ideal. Ya que incluso los legisladores racionales llegan a menudo a conclusiones diferentes, es necesario votar en condiciones ideales. Las restricciones de la información no garantizarán un acuerdo, ya que, a menudo, las tendencias de los hechos sociales serán ambiguas y difíciles de evaluar.

Una ley o un programa es suficientemente justo, o al menos no es injusto, si, cuando tratamos de imaginar cómo funcionaría el procedimiento ideal, decidimos que la mayoría de quienes toman parte en este procedimiento y cumplen sus estipulaciones estarían en favor de esta ley o de este programa. En el procedimiento ideal, la decisión alcanzada no es un compromiso, no es un trato entre grupos opuestos tratando de favorecer sus propios fines. La discusión legislativa ha de concebirse no como una contienda de intereses, sino como un intento de conseguir el mejor programa político, definido por los principios de justicia. Supongo, por tanto, como parte de la teoría de la justicia, que el deseo único de un legislador imparcial es tomar la decisión correcta al respecto, dados los hechos generales que le son conocidos. El legislador ha de votar sólo de acuerdo con su juicio. El resultado de la votación da una estimación de lo que tiene más afinidad con la concepción de la justicia.

Si nos preguntamos sobre lo probable de que la opinión de la mayoría sea correcta, es evidente que el procedimiento ideal guarda cierta analogía con el problema estadístico de conjuntar las ideas de un grupo de expertos, para obtener el mejor juicio.[16] Aquí, los expertos son los legisladores racionales, capaces de adoptar una perspectiva objetiva, ya

que son imparciales. Se remonta a Condorcet la sugestión de que si la probabilidad de un juicio correcto por parte del legislador representativo es mayor que la de un juicio incorrecto, la probabilidad de que el voto mayoritario sea correcto aumenta, como aumenta también la posibilidad de una decisión correcta por parte del legislador representativo.[17] Por tanto, nos vemos tentados a suponer que si muchas personas racionales intentasen simular las condiciones del procedimiento ideal, y adecuasen a ello sus razonamientos y sus discusiones, la gran mayoría casi, seguramente, tendría razón. Esto sería un error. No sólo debemos estar seguros de que hay mayor oportunidad de un juicio correcto que de uno incorrecto por parte del legislador representativo, sino que también es claro que los votos de personas diferentes no son independientes. Como sus opiniones estarán influidas por el curso del debate, no se aplican las clases más sencillas de un razonamiento probabilístico.

No obstante, suponemos normalmente que un debate ideal entre muchas personas llegará más probablemente a la decisión correcta (si es necesario a través del voto) que las deliberaciones de uno de ellos por sí solo. ¿Por qué es esto así? En la vida diaria el intercambio de opiniones con los demás modera nuestra parcialidad y ensancha nuestra perspectiva; se nos hace ver las cosas desde otros puntos de vista, así como los límites de nuestra visión. Pero en el proceso ideal, el velo de la ignorancia significa que los legisladores son imparciales. Los beneficios del debate residen en el hecho de que incluso los legisladores representativos tienen limitaciones de conocimiento y de capacidad de razonar. Ninguno de ellos sabe todo lo que saben los demás, ni puede hacer las mismas deducciones a las que llegan conjuntamente. El debate es un medio de combinar información y de ampliar el alcance de los argumentos. Al menos a través del tiempo, los efectos de la deliberación común parecen destinados a mejorar las cosas.

Así llegamos al problema de intentar formular una constitución ideal de la deliberación pública en asuntos relacionados con la justicia, un conjunto de reglas bien planeadas para apoyar los poderes de conocimiento y razonamiento más efectivos de un grupo, y para alcanzar, o al menos aproximarnos, al juicio correcto; no seguiré, sin embargo, con este problema. Lo más importante aquí es que el procedimiento idealizado es parte de la teoría de la justicia. He mencionado algunos de sus rasgos para dilucidar hasta cierto grado su significación. Cuanto más definida sea nuestra concepción de este procedimiento, suponiendo que se lleva a cabo en condiciones ideales, más firme será la guía que la secuencia de cuatro etapas ofrezca a nuestras reflexiones. Tenemos, entonces, una idea más precisa de cómo han de establecerse las leyes y los programas a la luz de los hechos generales de la sociedad. A menudo, podemos darle un sentido intuitivo al problema de cuál será el resultado de las deliberaciones en la etapa legislativa, cuando estas deliberaciones son conducidas adecuadamente.

El procedimiento ideal se aclara observando cómo contrasta con el proceso de un mercado ideal. Dando por supuesto que se mantienen las suposiciones clásicas relativas a la competencia perfecta, y que no hay economías o antieconomías externas, se obtiene como resultado una configuración económica eficiente. El mercado ideal es un procedimiento perfecto con respecto a la eficiencia. Un rasgo peculiar del proceso de mercado ideal, a diferencia del proceso político ideal dirigido por legisladores racionales e imparciales, es que el mercado obtiene un resultado eficiente, aun cuando todos busquen su propia ventaja; desde luego, así es como se comportan normalmente los agentes económicos. Al vender o al comprar para maximizar su satisfacción o sus beneficios, los consumidores y las empresas no emiten un juicio acerca de cuál es la configuración económica más feliz, dada la distribución inicial de activos. En cambio, intentan llevar a cabo sus fines en tanto lo permitan las normas, y cualquier juicio que emitan será siempre desde su punto de vista. Es el sistema en su totalidad, por así decirlo, el que establece un juicio de la eficiencia, derivándose este juicio de las diferentes fuentes de información proporcionadas por las actividades de las empresas y los consumidores. El sistema ofrece una respuesta aun cuando las personas no tengan opinión alguna acerca del problema, y aunque a menudo no sepan siquiera lo que significa.

Por tanto, a pesar de ciertas semejanzas entre los mercados y las elecciones, el proceso del mercado ideal y el proceso legislativo ideal son diferentes en aspectos decisivos. Fueron planeados para conseguir diferentes fines: el primero se dirige a la eficiencia y el segundo, en lo posible, a la justicia. Mientras que el mercado ideal es un procedimiento perfecto con vistas a sus objetivos, hasta la legislatura ideal es un procedimiento imperfecto. Parece no haber medio de caracterizar un procedimiento factible garantizado para lograr una legislación justa. Una consecuencia de esto es que mientras un ciudadano puede estar obligado a obedecer a las medidas apropiadas, no se le pide que considere justos estos programas, y sería un error por su parte pretender someter su juicio a votación. Pero en un perfecto sistema de mercado, un agente económico, en tanto tiene alguna opinión, supondrá seguramente que el resultado es eficiente. Aunque el consumidor o la empresa no hayan conseguido todo lo que desean, han de reconocer que, dada la distribución inicial, se ha alcanzado una situación eficiente. Pero no puede exigirse un reconocimiento similar en el proceso legislativo referente a los problemas de la justicia; pues, aunque, por supuesto, las actuales constituciones han de ser designadas, en lo posible, para tomar las mismas determinaciones que el proceso legislativo ideal, en la práctica están expuestas a resultar insuficientes. Esto no sólo se debe a que, como ocurre en los mercados, no se adecuan a su imagen ideal, sino también a que esta imagen es la de un procedimiento imperfecto. Una constitución justa debe basarse de alguna manera en que los ciudadanos y los

legisladores adopten un punto de vista más amplio y ejerzan su buen juicio al aplicar los principios de justicia. Parece que no hay manera de impedirles adoptar un punto de vista restringido o interesado para regular el proceso de modo que conduzca a un resultado justo. Al menos por ahora no existe una teoría acerca de las constituciones justas, que considere que éstas son procesos que conducen a una legislación justa que corresponda a la teoría de los mercados competitivos como procedimientos que produzcan con eficiencia, y esto parece implicar que la aplicación de la teoría económica al auténtico proceso constitucional tiene graves limitaciones, en la medida en que la conducta política es afectada por el sentido que las personas tienen de la justicia, como tiene que ocurrir en toda sociedad viable, y la legislación justa es el primer fin social (§ 76). Ciertamente la teoría económica no embona con el procedimiento ideal.[18]

Estas observaciones son confirmadas por un último contraste. En el proceso ideal de mercado se le da cierto valor a la intensidad del deseo. Una persona puede gastar la mayor parte de su ingreso en las cosas que más desea y, de este modo, junto con otros compradores, fomenta el uso de los recursos en las formas que prefiere. El mercado permite hacer unos reajustes finamente graduados, como respuesta al equilibrio total de preferencias y al relativo predominio de ciertos deseos. No hay nada que concuerde con esto en el proceso legislativo ideal. Cada legislador racional ha de votar su opinión acerca de cuáles leyes y programas se adoptan mejor a los principios de justicia. No se da un valor especial a aquellas opiniones que se sustentan con mayor confianza, o a los votos de aquellos que si supiesen que están en minoría, ello les causaría un profundo desagrado (§ 37). Desde luego tal regla de votación es concebible, pero no hay motivos para adoptarla en el procedimiento ideal. Incluso entre personas racionales e imparciales, no son aquellas que tienen más confianza en su opinión las que más, probablemente, tendrán razón. Algunas pueden ser más sensibles que otras a las complejidades del caso. Al definir el criterio para conseguir una legislación justa, hemos de acentuar el valor de los juicios colectivos obtenidos cuando cada persona, en condiciones ideales, hace todo lo posible por aplicar los principios correctos. La intensidad del deseo o la fuerza de la convicción no proceden cuando se plantean problemas de justicia.

Dejemos aquí las múltiples diferencias entre el proceso legislativo ideal y el proceso ideal de mercado. Ahora deseo observar el uso del procedimiento de la regla de mayorías como medio de lograr una solución política. Como hemos visto, la regla de mayorías se aplica como el medio más factible de alcanzar ciertos fines antes definidos por los principios de justicia. Algunas veces, sin embargo, estos principios no son claros o definidos sobre lo que requieren. Esto no siempre se debe a que su evidencia sea complicada o ambigua, o difícil de examinar o evaluar. La naturaleza misma de los principios puede dejar abierta una serie de opciones, en vez de elegir una alternativa en

particular. La tasa de ahorro, por ejemplo, se especifica sólo dentro de ciertos límites; la idea fundamental del principio del ahorro justo es la de excluir ciertos extremos. Con el tiempo, al aplicar el principio de la diferencia deseamos incluir en las perspectivas de los menos aventajados el bien primario del respeto propio; y hay muchos medios de tomar en consideración este valor de acuerdo con el principio de la diferencia. La profundidad con la que se consideren este bien y otros relacionados con él en el índice general ha de decidirse en vista de los rasgos generales de la sociedad particular y por lo que sus miembros menos favorecidos desean racionalmente, como se ve desde la etapa legislativa. En casos como éste, los principios de justicia establecen unos límites en que debe estar la tasa de ahorro o la importancia dada al autorrespeto, pero no dice en qué parte de esta diversidad debe recaer la elección.

En estas situaciones se aplica el principio de decisión política: si la ley actualmente votada está, en tanto podemos saberlo, dentro de la gama de las que pueden ser favorecidas por legisladores racionales que intentan seguir conscientemente los principios de la justicia, entonces la decisión de la mayoría es prácticamente obligatoria aunque no definitiva. Estamos ante una situación de justicia procesal casi pura. Debemos basarnos en el curso real del análisis en la etapa legislativa para seleccionar un programa político dentro de los límites permitidos. Estos casos no son ejemplos de justicia procesal perfecta, ya que el resultado no define literalmente el resultado correcto. Ocurre simplemente que aquellos que están en desacuerdo con la decisión tomada no pueden establecer su argumento de modo convincente en el marco de la concepción pública de la justicia. Es un problema que no puede ser claramente definido. En la práctica, los partidos políticos no dudarán en adoptar diferentes posturas ante este tipo de cuestiones. El objeto del proyecto constitucional es asegurar, si ello es posible, que el interés de las clases sociales no falsee la solución política que se toma fuera de los límites permitidos.

55. La definición de desobediencia civil

Deseo mostrar ahora el contenido de los principios del deber y de la obligación naturales, esbozando una teoría de la desobediencia civil. Como ya lo he indicado, esta teoría sólo fue planeada para el caso especial de una sociedad casi justa, una sociedad bien ordenada en su mayor parte, pero en la que, no obstante, ocurren graves violaciones de la justicia. Como supongo que un estado próximo a la justicia requiere un régimen democrático, la teoría se refiere al papel que desempeña y a lo legítimo de la desobediencia civil a una autoridad democrática legítimamente establecida. No se aplica a otras formas de gobierno ni, salvo incidentalmente, a otras clases de disidencia u oposición. No trataré de

ese tipo de protesta junto con la acción y la resistencia militante, como táctica para transformar o incluso derrocar un sistema injusto y corrupto. No hay dificultad alguna en este caso acerca de tal acción. Si cualesquiera medios para este fin tienen justificación, entonces, seguramente la oposición no violenta está justificada. El problema de la desobediencia civil, tal y como lo interpretaré, sólo se produce en un Estado democrático más o menos justo para aquellos ciudadanos que reconocen y aceptan la legitimidad de la constitución. El problema es de un conflicto de deberes. ¿En qué punto deja de ser obligatorio el deber de obedecer las leyes promulgadas por una mayoría legislativa (o por actos ejecutivos aceptados por tal mayoría) en vista del derecho a defender las propias libertades y el deber de oponernos a la injusticia? Este problema abarca la cuestión de la naturaleza y los límites de la regla de mayorías. Por ello el problema de la desobediencia civil es prueba decisiva para cualquier teoría de la base moral de la democracia.

Una teoría constitucional de la desobediencia civil tiene tres partes. En primer lugar define esta clase de disidencia y la separa de otras formas de oposición a una autoridad democrática. Éstas van desde manifestaciones e infracciones a la ley destinadas a ocasionar casos de prueba ante los tribunales hasta la acción militante y la resistencia organizada. Una teoría especifica el lugar que ocupa la desobediencia civil entre esta variedad de posibilidades. Establece, además, los motivos de la desobediencia civil y las condiciones en las que tal acción está justificada en un régimen democrático (más o menos) justo. Finalmente, una teoría ha de explicar el papel de la desobediencia civil en un sistema constitucional, y examinar la idoneidad de este modo de protesta en una sociedad libre.

Antes de considerar estos temas, una advertencia. No debemos esperar demasiado de una teoría de la desobediencia civil, aun cuando haya sido proyectada para circunstancias especiales. Los principios concretos que decidan directamente los casos reales, están obviamente fuera de lugar. Por el contrario, una teoría útil define la perspectiva desde la que puede enfocarse el problema de la desobediencia civil, identifica además las consideraciones pertinentes, y nos ayuda a asignarles el valor correcto en los casos más importantes. Si nos parece que una teoría acerca de estos problemas aclara nuestra visión y hace más coherentes nuestros juicios, entonces tal teoría es útil. Tal teoría hace lo que suponemos que debe hacer: es decir, disminuye la disparidad entre las convicciones de conciencia de aquellos que aceptan los principios básicos de una sociedad democrática.

Comenzaré definiendo la desobediencia civil como un acto público, no violento, consciente y político, contrario a la ley, cometido habitualmente con el propósito de ocasionar un cambio en la ley o en los programas del gobierno.[19] Actuando de este modo apelamos al sentido de justicia de la mayoría de la comunidad, y declaramos que, según nuestra opinión considerada los principios de la cooperación social entre personas

libres e iguales no están siendo respetados. Una glosa preliminar a esta definición es que no se requiere que el acto civilmente desobediente viole la misma ley contra la que está protestando.[20] Acepta lo que algunos han llamado desobediencia civil directa e indirecta. Y esto debe hacerlo toda definición, ya que algunas veces hay fuertes razones para no infringir la ley o la política considerada injusta. Por el contrario, podemos desobedecer las órdenes de tráfico o las leyes de allanamiento como medio de presentar nuestro propio caso. Por tanto, si un gobierno promulga una ley imprecisa y severa contra la traición, no sería adecuado cometer traición como medio de oponernos a ella, y, en cualquier caso, la pena sería mucho mayor de la que razonablemente estaríamos dispuestos a aceptar. En otros casos no hay medio de violar directamente la política de un gobierno, como cuando concierne a asuntos extranjeros, o afecta otra parte del país. Una segunda glosa es que el acto de desobediencia civil es considerado contrario a la ley, al menos en el sentido de que los implicados en él no están presentando simplemente un cargo de prueba para una decisión constitucional, sino que están dispuestos a oponerse a la ley aun cuando ésta sea sostenida. Desde luego, en un régimen constitucional los tribunales pueden acabar por ponerse de parte de los disidentes, y declarar la ley o la política rechazada por anticonstitucional. Ocurre a menudo que existe cierta incertidumbre acerca de si el acto del disidente será declarado ilegal o no, pero esto sólo es un elemento complicador. Quienes utilizan la desobediencia civil para protestar contra leyes injustas no están dispuestos a desistir de su protesta en caso de que los tribunales no estén de acuerdo con ellos, por mucho que les hubiese agradado la decisión opuesta.

Ha de tenerse también en cuenta que la desobediencia civil es un acto político, no sólo en el sentido de que va dirigido a la mayoría que ejerce el poder político, sino también porque es un acto guiado y justificado por principios políticos, es decir, por los principios de justicia que regulan la constitución y en general las instituciones sociales. Al justificar la desobediencia civil no apelamos a principios de moral personal o a doctrinas religiosas, aunque éstas puedan coincidir y apoyar nuestras demandas, y huelga decir que la desobediencia civil no pueda basarse únicamente en un interés individual o colectivo. Por el contrario, invocamos la concepción de la justicia, comúnmente compartida, que subyace en el orden político. Se supone que en un régimen democrático razonablemente justo hay una concepción pública de la justicia, por referencia a la cual los ciudadanos regulan sus asuntos políticos e interpretan la constitución. La violación persistente y deliberada de los principios básicos de esta concepción en cualquier periodo prolongado, especialmente la infracción de las libertades iguales fundamentales, invita a la sumisión o a la resistencia. Al cometer desobediencia civil, una minoría obliga a la mayoría a considerar si desea que así interprete su actuación, o si, en vista del sentido común de la justicia, desea reconocer las legítimas pretensiones de la minoría.

Otro punto es que la desobediencia civil es un acto público. No sólo se dirige a principios públicos, sino que se comete en público. Se da a conocer abiertamente y con el aviso necesario, y no es encubierto o secreto. Podemos compararla a un discurso público, y, siendo una forma de petición, una expresión de convicción política profunda y consciente, tiene lugar en el foro público. Por esta razón, entre otras, la desobediencia civil no es violenta. Trata de no emplear la violencia, especialmente contra personas, no por una aversión de principio al uso de la fuerza, sino porque es expresión final del propio caso. La participación en actos violentos que probablemente causarían heridas y daños es incompatible con la desobediencia civil como medio de reclamación. Cualquier violación a las libertades civiles de los demás tiende a oscurecer la calidad de desobediencia civil del propio acto. A veces, si el recurso falla en su propósito, se podrá pensar en resistencia violenta ulteriormente. Sin embargo, la desobediencia civil consiste en dar voz a convicciones conscientes y profundas; mientras que advierten y aperciben, no son en sí una amenaza.

La desobediencia civil es no violenta por otra razón. Expresa la desobediencia a la ley dentro de los límites de la fidelidad a la ley, aunque está en el límite externo de la misma.[21] Se viola la ley, pero la fidelidad a la ley queda expresada por la naturaleza pública y no violenta del acto, por la voluntad de aceptar las consecuencias legales de la propia conducta.[22] Esta fidelidad a la ley ayuda a probar a la mayoría que el acto es políticamente consciente y sincero, y que va dirigido al sentido de la justicia de la colectividad. Ser completamente sinceros y no violentos es dar prueba de la propia sinceridad, ya que no es fácil convencer a los demás de que nuestros actos son de conciencia, e incluso a veces no estamos seguros de ello nosotros mismos. No cabe duda de que es posible imaginar un sistema legal en el que la creencia consciente de que la ley es injusta sea aceptada como justificación de la desobediencia. Hombres de gran probidad, con plena confianza unos en otros, pueden hacer que tal sistema funcione, pero, tal y como suceden las cosas, ese esquema probablemente será inestable, incluso en un estado próximo a la justicia. Debemos pagar un precio por convencer a los demás de que nuestras acciones tienen, según nuestra opinión bien considerada, una base moral suficiente en las convicciones políticas de la comunidad.

La desobediencia civil ha sido definida de modo que cabe entre la protesta legal y la creación de casos de prueba por una parte, y el rechazo consciente y las diferentes formas de resistencia por la otra. En esta diversidad de posibilidades representa esa forma de disensión en el límite de la fidelidad a la ley. Así entendida, la desobediencia civil es claramente distinta de la acción militante y la obstrucción; se aparta mucho de la resistencia violentamente organizada. El militante, por ejemplo, se opone mucho más profundamente al sistema político vigente, no lo acepta como casi justo o razonable, o

bien cree que difiere ampliamente de sus principios declarados o que persigue una errónea concepción de la justicia. Mientras que su acción es consciente, según sus propias convicciones, no apela al sentido de justicia de la mayoría (de aquellos que tienen un poder político efectivo), pues cree que su sentido de la justicia es erróneo, o sin ningún efecto. En cambio, intenta, a través de actos militantes de perturbación, resistencia y similares, atacar la concepción prevaleciente de la justicia, o provocar un movimiento en la dirección deseada. Por lo tanto, el militante puede intentar evadir las sanciones, ya que no está dispuesto a aceptar las consecuencias legales de su violación de la ley. Esto no sólo sería ponerse en manos de unas fuerzas en las que no confía, sino expresar también un reconocimiento de la legitimidad de la constitución a la que se opone. En este sentido, la acción militante no está dentro de los límites de la fidelidad a la ley, sino que representa una oposición más profunda al orden legal. Se considera que la estructura básica es tan injusta o difiere tanto de sus ideales declarados, que hemos de allanar el camino a un cambio radical o incluso revolucionario; y esto debe hacerse tratando de despertar en las personas una conciencia de las reformas fundamentales que han de hacerse. Aunque en determinadas circunstancias la acción militante y otras clases de resistencia estén justificadas, no consideraré, sin embargo, estos casos. Como he dicho antes, mi propósito es limitado: definir un concepto de la desobediencia civil y comprender su papel en un régimen constitucional casi justo.

56. La definición de rechazo de conciencia

Aunque he distinguido la desobediencia civil del rechazo de conciencia, he de explicar esta última noción. Ha de reconocerse, sin embargo, que separar estas dos ideas es dar una definición más restringida que la tradicional de la desobediencia civil, ya que es costumbre considerar la desobediencia civil en un sentido más amplio que el de cualquier desobediencia a la ley por razones conscientes, al menos cuando no es encubierta ni presupone el uso de la fuerza. El ensayo de Thoreau es característico del significado tradicional, si no definitivo.[23] La utilidad del sentido más restringido quedará más clara una vez que se examine la definición del rechazo de conciencia.

El rechazo de conciencia consiste en desobedecer un mandato legislativo más o menos directo, o una orden administrativa. Es rechazo ya que se nos da una orden, y, dada la naturaleza de la situación, su aceptación por nuestra parte es conocida por las autoridades. Un ejemplo típico es la negativa de los primeros cristianos a cumplir ciertos actos de piedad prescritos por el Estado pagano, o la de los testigos de Jehová a saludar la bandera. Otros ejemplos son la renuencia de un pacifista a servir en las fuerzas armadas,

o la de un soldado a obedecer una orden que él considera manifiestamente contraria a la ley moral como se aplica a la guerra. O, como en el caso de Thoreau la negativa a pagar un impuesto, ya que el pagarlo lo convertiría en agente de una grave injusticia para otro. Se supone que nuestra acción es conocida por las autoridades, aunque en algunos casos deseemos ocultarlo. En los casos en que la objeción sea secreta, hablaríamos de evasión en lugar de rechazo de conciencia. Las infracciones a la ley de esclavos fugitivos son casos de evasión consciente.[24]

Hay varias diferencias entre el rechazo (o la evasión) de conciencia y la desobediencia civil. En primer lugar, el rechazo de conciencia no es una forma de apelar al sentido de justicia de la mayoría; desde luego, tales actos no suelen ser encubiertos o secretos porque tal reserva es, a menudo, imposible. Nos negamos, simplemente, por motivos de conciencia, a obedecer una orden o cumplir un precepto legal. No invocamos las convicciones de la comunidad y, en este sentido, el rechazo consciente no consiste en una actuación ante el foro público. Aquellos que se niegan a obedecer reconocen que puede no haber base para una comprensión mutua; no recurren a la desobediencia como medio de exponer su causa; antes bien, administran su tiempo, esperando que no se produzca la necesidad de desobedecer. Son menos optimistas que los que llevan a cabo la desobediencia civil, y no abrigan esperanza de que las leyes o las políticas cambien. Puede ser que la situación no les dé tiempo de plantear su argumento, o acaso tampoco haya ocasión de que la mayoría se muestre sensible a sus demandas.

El rechazo de conciencia no se basa necesariamente en principios políticos; puede fundarse en principios religiosos o de otra índole, en desacuerdo con el orden constitucional. La desobediencia civil es el llamado a una concepción de la justicia comúnmente compartida, mientras que el rechazo tiene otras bases. Por ejemplo, suponiendo que los primeros cristianos no justificasen su negativa a obedecer las costumbres religiosas del Estado por razones de justicia sino simplemente por ser contrarias a sus convicciones religiosas, su argumento no sería político, como tampoco lo serían los argumentos de un pacifista, suponiendo que las guerras en defensa propia sean al menos reconocidas por la concepción de justicia que subyace en un régimen constitucional. El rechazo de conciencia puede basarse, sin embargo, en principios políticos. Podemos negarnos a obedecer una ley suponiendo que es tan injusta que obedecerla es imposible. Éste sería el caso, digamos, si la ley ordenase que fuésemos el agente que somete a la esclavitud a otra persona, o nos exigiera someternos a un destino similar. Éstas serían patentes violaciones de los principios políticos reconocidos.

Es difícil encontrar el curso debido cuando algunos recurren a principios religiosos al negarse a hacer ciertas acciones que parecen exigidas por principios de justicia política. ¿Posee el pacifista inmunidad ante el servicio militar en una guerra justa, suponiendo que

tales guerras existan?, ¿o se permite al Estado imponer ciertas penas a la desobediencia? Existe la tentación de decir que la ley debe respetar siempre los dictados de la conciencia, pero esto no puede ser. Como hemos visto en el caso de los intolerantes, el orden legal debe regular la búsqueda de los intereses religiosos del hombre, de modo que se cumpla el principio de libertad igual, y puede, ciertamente, prohibir prácticas religiosas tales como los sacrificios humanos, considerando un caso extremo. Ni la religiosidad ni la conciencia bastan para defender esta práctica. Una teoría de la justicia debe elaborar a partir de sus propios puntos de vista la manera de tratar a aquellos que disienten. El objetivo de una sociedad bien ordenada, o el de un estado próximo a la justicia, es conservar y reforzar las instituciones de la justicia. Si se niega la expresión a una religión determinada, se supone que se debe a que tal expresión es una violación de las libertades de los demás. En general, el grado de tolerancia permitido a las concepciones morales opuestas depende del alcance que se les permita en un sistema justo de libertad.

Si el pacifismo ha de ser tratado con respeto y no simplemente tolerado, la explicación consiste en que concuerda razonablemente bien con los principios de justicia, y la principal excepción resulta de su actitud respecto a la participación en una guerra justa (suponiendo que en algunos casos las guerras de autodefensa estén justificadas). Los principios políticos reconocidos por la comunidad tienen cierta afinidad con la doctrina que profesa el pacifista. Hay una aversión común a la guerra y al uso de la fuerza, y una creencia en el *status* igual de los hombres como personas morales. Dada la tendencia de las naciones, particularmente las grandes potencias, a participar en guerras injustificables y a poner en marcha el aparato del Estado para suprimir las disidencias, el respeto dado al pacifismo sirve al propósito de alertar a los ciudadanos sobre los errores que los gobiernos suelen cometer en su nombre. Aunque sus opiniones no tengan bases muy sólidas, las advertencias y protestas que expresa pueden tener como resultado que, en general, los principios de la justicia quedan más seguros y no menos. El pacifismo, considerado como una desviación de la doctrina correcta, al parecer compensa la debilidad de las personas, que no viven a la altura de lo que profesan.

Ha de tenerse en cuenta, sin embargo, que en las situaciones reales, no hay una marcada distinción entre la desobediencia civil y el rechazo de conciencia. Además, la misma acción (o secuencia de acciones) puede tener claros elementos comunes. Aunque hay casos verdaderamente claros de cada uno, el contraste entre ambos se considera como medio de elucidar la interpretación de la desobediencia civil, y del papel que ocupa en una sociedad democrática. Dada la naturaleza de este modo de actuar como clase especial de apelación política, habitualmente no se justifica, hasta que se hayan dado otros pasos dentro del marco legal. Por el contrario, esta exigencia falla a menudo en casos obvios de objeción de conciencia. En una sociedad libre, nadie puede ser obligado,

como lo fueron los primeros cristianos, a celebrar actos religiosos que violaban la libertad igual, como tampoco ha de obedecer un soldado órdenes intrínsecamente perversas mientras recurre a una autoridad superior. Estas observaciones conducen al problema de la justificación.

57. Justificación de la desobediencia civil

Con estas salvedades en mente, consideraré las circunstancias en que se justifica la desobediencia civil. En gracia a la sencillez, limitaré el análisis a las instituciones domésticas y, por tanto, a las injusticias internas de una sociedad dada. La naturaleza algo estrecha de esta restricción será un poco mitigada considerando el problema contrastante del rechazo de conciencia en conexión con la ley moral como se aplica a la guerra. Comenzaré estableciendo las condiciones que parecen razonables para cometer una desobediencia civil, y después conectaré estas condiciones más sistemáticamente con el lugar que ocupa la desobediencia civil en un estado próximo a la justicia. La enumeración de estas condiciones ha de tomarse como una simple presunción; sin duda, habrá situaciones en que no puedan darse estas condiciones y se hagan necesarios otros argumentos para la desobediencia civil.

El primer punto se refiere a las clases de daños que son objetos apropiados de la desobediencia civil. Si consideramos tal desobediencia como un acto político dirigido al sentido de justicia de la comunidad, entonces parece razonable, siendo iguales otras cosas, limitarla a casos clara y gravemente injustos y, preferiblemente, a aquellos casos que suponen un obstáculo para suprimir otras injusticias. Por esta razón, hay una presunción en favor de restringir la desobediencia civil a graves infracciones del primer principio de justicia, del principio de libertad igual, y a violaciones manifiestas de la segunda parte del segundo principio, el principio de justa igualdad de oportunidades. Desde luego, no siempre es fácil decir cuándo se satisfacen estos principios; si consideramos que garantizan las libertades básicas, a menudo es obvio que estas libertades no están siendo respetadas; después de todo, imponen ciertas exigencias estrictas que han de ser visiblemente expresadas en las instituciones. Así, cuando a ciertas minorías se les niega el derecho a votar o a ocupar un cargo en el gobierno, o a poseer una propiedad o a desplazarse de un sitio a otro, o cuando ciertos grupos religiosos son reprimidos y a otros se les niegan diversas oportunidades, estas injusticias pueden ser obvias para todos. Están públicamente incorporadas en la práctica reconocida, si no en la letra, de los acuerdos sociales. La demostración de estos errores no presupone un examen bien informado de los efectos institucionales.

Por el contrario, las infracciones del principio de diferencia son más difíciles de reconocer. Hay a menudo una gran variedad de opiniones conflictivas, aunque racionales, acerca de si se satisface o no este principio. La razón de ello es que se aplica en primer lugar a las instituciones y medidas económicas y sociales. La elección entre ellas depende de creencias teóricas y especulativas así como de una plétora de información estadística o de otra clase, unido todo ello a un juicio agudo y una clara intuición. En vista de las complejidades de estos problemas, es difícil precisar la influencia del propio interés y del prejuicio, y aun si podemos hacerlo en nuestro propio caso, es otra cosa convencer a los demás de nuestra buena fe. Por tanto, a menos que las leyes fiscales fueran destinadas a atacar o disminuir una igual libertad básica, no serán normalmente protestadas por medio de la desobediencia civil. Apelar a la concepción pública de la justicia no es lo bastante claro. Mejor es dejar la resolución de eso al proceso político, siempre que las libertades básicas indispensables están aseguradas. En este caso se puede llegar a un compromiso razonable. Por tanto, la violación del principio de libertad igual es el objetivo más apropiado de la desobediencia civil. Este principio define el *status* de igual ciudadanía en un régimen constitucional y se encuentra en la base del orden político. Cuando se acata en su totalidad, se supone que las otras injusticias, aunque posiblemente persistentes e importantes, no se saldrán de todo control.

Hay una última condición para la desobediencia civil: podemos suponer que los llamados a la mayoría política se han hecho de buena fe y han fracasado. No han servido los medios legales de reparación. Así, por ejemplo, los partidos políticos existentes se han mostrado indiferentes a las demandas de la minoría o se han mostrado renuentes a atenderlos. Se han desdeñado los intentos de revocar las leyes, y las protestas y manifestaciones legales han sido vanas. Como la desobediencia civil es un último recurso, debemos estar seguros de que es necesaria. Nótese, sin embargo, que no se ha dicho que los medios legales se hayan agotado; en todo caso, pueden repetirse las apelaciones normales; la libertad de palabra siempre es posible. Pero, si las acciones pasadas han demostrado que la mayoría permanece impasible o apática, puede suponerse razonablemente que cualquier otro intento será estéril, y se satisface así una segunda condición para la desobediencia civil justificada. Esta condición es, sin embargo, una suposición. Puede ser que haya casos tan extremos que no exista el deber de utilizar sólo, en primer lugar, los medios legales de la oposición política. Si, por ejemplo, la legislatura decretase alguna escandalosa violación a la libertad, como prohibir la religión de una minoría débil e indefensa, seguramente no esperaríamos que tal secta se opondría a la ley con los procedimientos políticos normales. En realidad, hasta la desobediencia civil puede ser demasiado tenue una vez que la mayoría quedase convicta de propósitos caprichosamente injustos y abiertamente hostiles.

La tercera y última condición que consideraré puede ser bastante complicada. Se deriva de que, mientras las dos condiciones precedentes a menudo bastan para justificar la desobediencia civil, éste no siempre es el caso. En determinadas circunstancias el deber natural de justicia puede exigir cierta moderación. Esto podemos comprobarlo del modo siguiente: si una determinada minoría está justificada cuando incurre en desobediencia civil, entonces cualquier otra minoría en circunstancias similares también estaría justificada. Utilizando las dos condiciones anteriores como normas en circunstancias similares, podemos decir que, siendo iguales otras cosas, dos minorías están igualmente justificadas al recurrir a la desobediencia civil si han sufrido durante el mismo periodo el mismo grado de injusticia, y si sus apelaciones políticas, igualmente sinceras y normales no han prosperado. Es, sin embargo, concebible aunque improbable, que haya muchos grupos con una justificación igual (en el sentido expuesto) para incurrir en desobediencia civil; pero si todos actuasen de este modo, de ello resultaría un grave desorden que podría minar la eficacia de una constitución justa. Supongo aquí que hay un límite dentro del cual puede llevarse a cabo la desobediencia civil sin producir un rompimiento del respeto a la ley y a la constitución, con consecuencias lamentables para todos. Existe también un límite superior a la capacidad de los tribunales públicos para tratar tales formas de disensión; la apelación que los grupos civilmente desobedientes desean hacer puede ser deformada, y perderse de vista su primitiva intención de apelar al sentido de justicia de la mayoría. Por una de estas razones o por ambas, la eficacia de la desobediencia civil como forma de protesta declina más allá de cierto punto; y los que piensan en ella deben considerar estos límites.

La solución ideal, desde un punto de vista teórico, sería una alianza política cooperativa de las minorías, para regular el nivel general de disidencia. Pues consideremos la naturaleza de esta situación: hay muchos grupos, cada uno de ellos con iguales derechos para cometer desobediencia civil. Además, todos desean ejercer este derecho, con igual intensidad en cada caso. Pero si todos lo hacen así, puede producirse un daño duradero a la constitución justa, a la que cada uno reconoce un deber natural de justicia. Cuando hay muchas demandas igualmente fundamentadas, que en conjunto exceden de límites permitidos, ha de adoptarse algún plan justo, de modo que todas sean consideradas equitativamente. En los casos sencillos de demandas de bienes indivisibles y fijados en número, la solución justa sería una rotación o sorteo cuando el número de demandas igualmente válidas sea demasiado grande.[25] Pero esta clase de recurso es completamente irreal en este caso. Lo que parece indicado es un entendimiento político entre las minorías que sufren injusticia. Pueden cumplir con su deber para con las instituciones democráticas coordinando sus acciones de modo que aun cuando todos tengan una oportunidad de ejercer su derecho, no se excedan los límites de la

desobediencia civil. Una alianza de esta clase es difícil de conseguir, pero con una dirección sagaz, no parece imposible.

Ciertamente, la situación considerada es especial, y es muy posible que estas clases de consideraciones no sean un obstáculo para una desobediencia civil justificada. No es probable que haya muchos grupos capacitados para participar en esta forma de disensión que reconozcan al mismo tiempo su deber hacia una constitución justa. Hemos de tener en cuenta, sin embargo, que la minoría agraviada se ve tentada a considerar su demanda tan válida como la de cualquier otra, y, por tanto aun si las razones que tienen los diferentes grupos para incurrir en desobediencia civil no son igualmente buenos, a menudo será prudente considerar que sus demandas son indistinguibles. Adoptando este criterio, la circunstancia imaginada parece más probable. Este tipo de caso es ciertamente instructivo, pues demuestra que el ejercicio del derecho de disentir, como el ejercicio de los derechos en general, aparece a veces limitado por el mismo derecho poseído por otros. Si todos ejercieran este derecho, sobrevendrían consecuencias nocivas para todos, por lo que es necesario buscar alguna solución equitativa.

Supongamos que, a la luz de las tres condiciones, tenemos el derecho de defender nuestro caso mediante la desobediencia civil. La injusticia de la que protestamos es una violación patente de las libertades de igual ciudadanía, o de la igualdad de oportunidades, más o menos deliberada, durante un extenso periodo, ante una oposición política normal, y se dan todas las complicaciones planteadas por la cuestión de la igualdad. Estas condiciones no son exhaustivas; ha de hacerse alguna concesión a la posibilidad de daños a terceros, a los inocentes, por así decirlo. Pero supongo que cubren los puntos fundamentales. Queda, por fin, la pregunta de si es racional o prudente ejercer este derecho. Habiendo establecido el derecho, somos ahora libres, mientras que antes no lo éramos, de dejar que esto decida la cuestión. Podemos estar actuando según nuestros derechos, pero, a pesar de ello, con imprudencia si nuestra conducta sólo sirve para provocar una áspera represalia de la mayoría. Desde luego, en un estado cercano a la justicia, es improbable la represión vengativa de una disensión legítima, pero es importante que la acción sea adecuadamente proyectada para apelar de modo eficaz a la comunidad general. Como la desobediencia civil es un tipo de alocución que tiene lugar en el foro público, ha de tenerse cierto cuidado de que esto sea claramente entendido. Por tanto, el ejercicio del derecho a la desobediencia civil, como cualquier otro derecho, ha de ser racionalmente proyectado para conseguir nuestros fines o los de quienes deseamos proteger. La teoría de la justicia no tiene nada específico qué decir acerca de estas consideraciones prácticas. En cualquier caso, las cuestiones de táctica y estrategia dependen de las circunstancias, pero la teoría de la justicia ha de decir en qué punto han de plantearse estas cuestiones.

En este relato de la justificación de la desobediencia civil, no he mencionado el principio de imparcialidad. El deber natural de justicia es la base primaria de nuestros vínculos políticos con un régimen constitucional. Como hemos dicho antes (§ 52), sólo los miembros más favorecidos de la sociedad probablemente tengan una clara obligación política en oposición a un deber político. Están mejor situados para ocupar cargos públicos, y no encuentran dificultad en beneficiarse del sistema político; actuando así, adquieren una obligación para con los ciudadanos en general, de apoyar una constitución justa. Pero los miembros de las minorías sometidas, que tienen un buen motivo para la desobediencia civil, no tendrán generalmente una obligación política de esta clase. Sin embargo, ello no significa que el principio de imparcialidad no dé lugar a importantes obligaciones en su caso,[26] ya que no sólo derivan de este principio muchas de las exigencias de la vida privada, sino que se pone realmente en vigor cuando las personas o los grupos se unen con fines políticos comunes. Así como adquirimos obligaciones para con aquellos con quienes nos hemos unido en asociaciones privadas, los que participan en la acción política aceptan nexos obligatorios con los demás. Por tanto, aunque la obligación política de los disidentes para con los ciudadanos generalmente es problemática, aún se desarrollan entre ellos vínculos de fidelidad y de lealtad, mientras tratan de hacer progresar su causa. En general, la libre asociación, con una constitución justa, da lugar a obligaciones, suponiendo que los fines del grupo sean legítimos y sus acuerdos justos. Esto es verdad tanto en las asociaciones políticas como en las demás. Estas obligaciones tienen gran importancia, y limitan de diferentes maneras las posibilidades de actuación de las personas, pero son diferentes de la obligación de obedecer una constitución justa. Mis consideraciones acerca de la desobediencia civil se refieren exclusivamente al deber de justicia; un último examen dará cuenta de la posición que ocupan estas otras exigencias.

58. Justificación del rechazo de conciencia

Al examinar la justificación de la desobediencia civil, he supuesto, por razones de simplicidad, que las leyes y programas protestados se referían a asuntos nacionales. Es natural que nos preguntemos cómo se aplica la teoría del deber político a la política exterior; para ello es necesario extender la teoría de la justicia al derecho internacional. Trataré de indicar cómo puede hacerse esto. Para precisar las ideas, consideraré brevemente la justificación de la negativa por razones de conciencia a participar en ciertos actos de guerra, o a servir en las fuerzas armadas. Supondré que esta negativa se base en principios políticos y no en principios religiosos o de otra clase; es decir, los

principios que se citan como justificación son los relativos a la concepción de la justicia que subyacen en la constitución. El problema, por tanto, es el de relacionar los justos principios políticos que regulan la conducta de los Estados con la doctrina contractual y explicar, desde este punto de vista, la base moral del derecho internacional.

Supongamos que ya hemos deducido los principios de la justicia, tal y como se aplican a la sociedad (como unidades) y a la estructura básica. Imaginemos también que se han adoptado los diferentes principios del deber natural y de la obligación que se aplican a las personas. De este modo, las personas en la posición original han aceptado los principios del derecho tal como se aplican a su propia sociedad y a sí mismos como miembros de ella. Llegados a este punto, podemos ampliar la interpretación de la posición original y considerar que los grupos son representativos de las diferentes naciones que han de elegir conjuntamente los principios fundamentales que diluciden las reivindicaciones conflictivas entre los Estados. Siguiendo la concepción de la situación inicial, supongo que estos grupos representativos están privados de diferentes tipos de información. Aunque saben que representan a diferentes naciones, viviendo cada una en las circunstancias normales de la vida humana, no saben nada de las circunstancias particulares de su propia sociedad, su poder y su fuerza en comparación con otras naciones, ni tampoco saben qué lugar ocupan en su propia sociedad. Asimismo, las partes contratantes, en este caso representativas de los Estados, sólo tienen permitido el conocimiento necesario para hacer una elección racional al proteger sus intereses, pero no el que se necesita para que los más afortunados de ellos puedan beneficiarse de su especial situación. Esta posición original es justa entre las naciones, ya que anula las contingencias y las predisposiciones del destino histórico. La justicia entre Estados queda determinada por los principios que serían elegidos en la posición original, interpretada de este modo. Estos principios, son principios políticos, ya que gobiernan las medidas políticas respecto a otras naciones.

Sólo puedo dar una indicación acerca de los principios que serían reconocidos; pero, en todo caso, no habría sorpresas, pues creo que los principios elegidos serían bastante conocidos.[27] El principio básico de la ley de las naciones es un principio de igualdad. Los pueblos independientes, organizados en estados, tienen ciertos derechos fundamentales iguales. Este principio es análogo al de los derechos iguales de los ciudadanos en un régimen constitucional. Una consecuencia de esta igualdad de las naciones es el principio de autodeterminación, el derecho de un pueblo a determinar sus propios asuntos sin la intervención de potencias extranjeras. Otra consecuencia sería el derecho a la defensa propia para repeler un ataque, que incluye el derecho a formar alianzas defensivas para protegerlo. Otro principio es el de que han de respetarse los tratados, siempre que concuerden con los demás principios que gobiernan las relaciones

de los Estados. Por tanto, los tratados de autodefensa debidamente interpretados serían obligatorios, pero los acuerdos de cooperación en un ataque injustificado se evitan *ab initio*.

Estos principios definen cuándo una nación tiene una causa justa para la guerra, o según la frase tradicional: *jus ad bellum*. Pero hay también principios que regulan los medios de que puede valerse una nación para emprender la guerra, su *jus in bello*.[28] Incluso en una guerra justa, hay ciertas formas de violencia que son estrictamente inadmisibles, y cuando el derecho de un país a la guerra es dudoso o incierto, los límites a los medios que puede usar son tanto más severos. Los actos permisibles en una guerra de legítima defensa, cuando son necesarios, pueden ser rigurosamente excluidos cuando la situación es más dudosa. El objeto de la guerra es una paz justa y, por tanto, los medios empleados no deben destruir la posibilidad de la paz, o alentar un desprecio a la vida humana que ponga en peligro nuestra seguridad y la de los demás. La conducta de la guerra ha de ser limitada, y ajustarse a este fin. Los representantes de los Estados reconocerán que su interés nacional, contemplado desde la posición original, resulta favorecido cuando se reconocen estas limitaciones a los medios de guerra, y ello se debe a que el interés nacional de un Estado justo queda definido por los principios de justicia que ya se han reconocido. Por tanto, esa nación intentará, sobre todo, mantener y conservar sus instituciones justas, y las condiciones que las hicieron posibles; no la mueve el deseo de poder mundial ni de gloria nacional, ni emprenderá una guerra con propósitos de beneficio económico o adquisición de otros territorios. Estos fines son contrarios a la concepción de justicia que define el interés legítimo de una sociedad, por mucho que haya predominado en la conducta de los Estados. Dando por aceptadas estas consideraciones, parece razonable suponer que se escogerían las prohibiciones tradicionales que incorporan esos deberes naturales que protegen la vida humana.

Si el rechazo de conciencia en tiempo de guerra recurre a estos principios, se basa en una concepción política y no necesariamente en ideas religiosas o de cualquier otro tipo. Aunque esta forma de negación puede no ser un acto político, ya que no tiene lugar en el foro público, sí está basada en la misma teoría de la justicia que subyace en la constitución y rige su interpretación. Además, el orden legal mismo reconoce en forma de tratados la validez de al menos algunos de estos principios del derecho internacional. Por tanto, si a un soldado se le ordena participar en ciertos actos de guerra ilícitos, puede negarse a ello si razonable y conscientemente cree que se violan los principios que se aplican a la conducta en la guerra. Puede objetar que su deber natural de no hacerse agente de una injusticia grave y maligna para otro, pesa más que su deber de obediencia. No puedo analizar aquí qué constituye una violación manifiesta de estos principios. Basta observar que ciertos casos nos son perfectamente conocidos. El punto fundamental es

que la justificación cita los principios políticos que pueden ser acreditados por la doctrina contractual. Puede desarrollarse creo yo, la teoría de la justicia para explicar este caso.

Una cuestión un tanto distinta es la de si debemos incorporarnos a las fuerzas armadas durante una guerra en particular. La respuesta probablemente depende del objeto de la guerra y de cómo se lleve a cabo. Supongamos, para definir la situación, que la conscripción está en vigor, y que la persona ha de considerar si debe cumplir con su deber legal de hacer el servicio militar. Pero supondré que como la conscripción es drástica con las libertades básicas del ciudadano, no puede justificarse por ninguna necesidad menos apremiante, que la derivada de la seguridad nacional.[29] En una sociedad bien ordenada (o en una casi justa) estas necesidades están determinadas por el fin de mantener las instituciones justas. La conscripción sólo es permisible si se hace necesaria para la defensa de la libertad misma, incluyendo aquí no sólo las libertades de los ciudadanos de la sociedad en cuestión, sino también las de las personas de otras sociedades. Por tanto, si la conscripción militar no será probable instrumento de invasiones injustificadas, puede tener justificación sobre esta base, a pesar de que el reclutamiento infringe las libertades de los ciudadanos. Pero, en todo caso, la prioridad de la libertad (suponiendo que prevalece un orden serial) requiere que sólo se utilice la conscripción como la garantía que la libertad necesita. Considerado desde el punto de vista de la legislación (la etapa apropiada para este problema), el mecanismo del reclutamiento sólo puede ser defendido por este motivo. Los ciudadanos consienten este acuerdo como medio justo de compartir las cargas de la defensa nacional. Desde luego, los riesgos que cualquiera ha de afrontar son en parte el resultado de acontecimientos accidentales e históricos, pero, en cualquier caso, en una sociedad bien ordenada estos males se producen externamente, es decir, por ataques injustificados desde el exterior. Es imposible para las instituciones justas eliminar por completo estas injusticias. Lo más que pueden hacer es tratar de asegurar que los riesgos de sufrir estas adversidades impuestas sean más o menos compartidos por todos los miembros de la sociedad en el curso de sus vidas, y que no haya una tendencia de clase al seleccionar a quienes son llamados por el deber.

Imaginemos una sociedad democrática en que existe la conscripción. Una persona puede negarse por razones de conciencia a cumplir con su deber de entrar en las fuerzas armadas durante una guerra, por motivos de que el objeto del conflicto es injusto. Puede ocurrir que el objetivo de la guerra sea un beneficio económico, o mayor poder nacional. La libertad básica de los ciudadanos no se puede coartar para conseguir estos fines, y, además, es injusto y contrario al derecho internacional atacar por estas razones la libertad de otras sociedades. Por tanto, no hay una causa justa para la guerra, y esto hace

evidente que un ciudadano esté justificado al negarse a cumplir su deber legal. Tanto el derecho internacional como los principios de la justicia de su propia sociedad lo apoyan en su pretensión. Existe a veces otra base para la objeción, fundamentada no en el objeto de la guerra sino en cómo sea llevada a cabo ésta. Un ciudadano puede objetar que una vez en claro que la ley moral de la guerra está siendo regularmente violada, tiene derecho a negarse al servicio militar, por motivo de que está capacitado para asegurar que respeta su deber natural. Una vez que está en las fuerzas armadas, y en una situación en la que se le ordena ejecutar actos contrarios a la ley moral de la guerra, puede que no sea capaz de resistir la exigencia de obediencia. En realidad, si los objetivos del conflicto son lo bastante dudosos, y la posibilidad de recibir órdenes injustas lo bastante grande, tenemos no sólo el derecho sino también el deber de negarnos. Desde luego, la conducta y los objetivos de los Estados al emprender una guerra, en especial los Estados grandes y poderosos, en algunas circunstancias probablemente serán tan injustos que nos vemos obligados a deducir que en el futuro previsible deberemos rechazar por completo el servicio militar. Entendido de este modo, una forma de pacifismo contingente puede ser una posición perfectamente razonable, es decir, se concede la posibilidad de una guerra justa, pero no en las circunstancias actuales.[30]

Lo que se necesita, por tanto, no es un pacifismo general, sino la negativa consciente y específica, a participar en la guerra en determinadas circunstancias. Los Estados no se han opuesto a reconocer el pacifismo y a otorgarle un *status* especial. La objeción a tomar parte en cualquier guerra y en cualquier condición es un punto de vista atemporal, sujeto a quedar reducido a una doctrina sectaria, por lo que no altera la autoridad de un Estado, como tampoco el celibato de los sacerdotes altera la santidad del matrimonio.[31] Eximiendo a los pacifistas de sus obligaciones, hasta puede parecer que el Estado muestra cierta magnanimidad, pero la objeción de conciencia basada en los principios de justicia entre las personas, tal y como se aplican a conflictos concretos es otra cosa, ya que tal objeción es una afrenta a las pretensiones del gobierno, y cuando se difunde, la continuación de una guerra injusta puede resultar imposible. Dados los frecuentes objetivos voraces del poder estatal, y la tendencia de las personas a aceptar la decisión de sus gobiernos de entablar una guerra, se hace tanto más necesaria una voluntad general de resistir a las exigencias del Estado.

59. El papel de la desobediencia civil

El tercer objetivo de una teoría de la desobediencia civil es explicar el papel que desempeña en un sistema constitucional y su conexión con una entidad democrática.

Como siempre, supongo que la sociedad en cuestión es casi justa, y esto implica que tiene alguna forma de gobierno democrático, aunque puede ser que, no obstante, existan graves injusticias. Supongo que en dicha sociedad, los principios de justicia son públicamente reconocidos en su mayor parte como los términos fundamentales de la cooperación voluntaria entre personas libres e iguales. Al participar en la desobediencia civil, tratamos de apelar al sentido de justicia de la mayoría, y a dar a conocer que según la propia opinión, sincera y meditada, las condiciones de la libre cooperación están siendo violadas. Llamamos a los demás a que reconsideren, que se pongan en nuestro lugar y reconozcan que no pueden esperar que consintamos indefinidamente en los términos que ellos nos imponen.

La fuerza de este llamado depende de la concepción democrática de la sociedad como sistema de cooperación entre iguales. Si consideramos de otro modo la sociedad, esta forma de protesta puede estar fuera de lugar. Por ejemplo, si creemos que la ley fundamental ha de reflejar el orden de la naturaleza, y si se supone que el soberano gobierna por derecho divino, como lugarteniente elegido de Dios, entonces sus súbditos sólo poseen el derecho de los suplicantes. Pueden defender su causa, pero no pueden desobedecer en caso de que su petición sea denegada, ya que el hacerlo así sería rebelarse contra la legítima y última autoridad moral (y no simplemente legal). Esto no quiere decir que el soberano no pueda incurrir en error, sino sólo que la situación no ha de ser corregida por sus súbditos. Una vez interpretada la sociedad como esquema de cooperación entre personas iguales, las personas dañadas por graves injusticias no tienen que someterse. La desobediencia civil (lo mismo que la objeción de conciencia) es uno de los recursos estabilizadores del sistema constitucional, aunque sea, por definición, un recurso ilegal. Junto con acciones tales como elecciones libres y regulares, y un poder judicial independiente, facultado para interpretar la constitución (no necesariamente la escrita), la desobediencia civil, utilizada con la debida moderación y sano juicio, ayuda a mantener y reforzar las instituciones justas. El rechazar la injusticia dentro de los límites de la fidelidad a la ley sirve para evitar las divergencias con la justicia, y para corregirlas cuando se produzcan. Una disposición general a participar en la desobediencia civil justificada introduce cierta estabilidad en una sociedad bien ordenada, o al menos en una sociedad casi justa.

Es necesario contemplar esta doctrina desde el punto de vista de las personas en la posición original. Existen dos problemas interrelacionados que han de considerarse. El primero consiste en que, habiendo elegido los principios para las personas, éstas han de establecer las directrices para evaluar la fuerza de los deberes y de las obligaciones naturales y en particular, la fuerza del deber de obedecer una constitución justa, y uno de sus procedimientos básicos, el de la regla de mayorías. El segundo problema es encontrar

unos principios razonables para tratar las situaciones injustas, o las situaciones en las que la obediencia a los principios justos es solamente parcial. Parece que, dadas las suposiciones que caracterizan una sociedad casi justa, los grupos aceptarían las presunciones (previamente discutidas) que especifican cuándo está justificada la desobediencia civil. Los grupos reconocerían que estas normas establecen cuándo es apropiada esta forma de disidencia. El hacer esto indicaría el peso del deber natural de justicia en un caso especial importante, y tendería a favorecer la realización de la justicia por medio de la sociedad, reforzando la autoestimación personal por toda la sociedad, así como el respeto a los demás. Tal como lo destaca la doctrina contractual, los principios de justicia son los principios de cooperación voluntaria entre iguales. El negarle a alguien la justicia es también negarse a reconocerle como igual (alguien ante quien estaríamos dispuestos a limitar nuestras acciones por principios que elegiríamos en una situación de igualdad que es justa), o manifestar nuestra voluntad a explotar las contingencias de la fortuna natural y de la casualidad en nuestro propio beneficio. En uno u otro caso la injusticia deliberada invita a la sumisión o a la resistencia. La sumisión produce el desprecio de aquellos que perpetúan la injusticia y confirma su intención, mientras que la resistencia rompe los lazos de la comunidad. Si, después de un periodo decente para hacer las apelaciones políticas razonables en forma normal los ciudadanos tuviesen que expresar su inconformidad por medio de la desobediencia civil, cuando haya infracciones de la libertades básicas, parece que estas libertades quedarían más seguras y no menos seguras. Por tanto, las partes aceptarían las condiciones que definen la desobediencia civil justificada, como medio de establecer, dentro de los límites de la fidelidad a la ley, un último recurso para mantener la estabilidad de una constitución justa. Aunque este modo de acción es, estrictamente hablando, contrario a la ley, es un medio moral correcto de mantener un régimen constitucional.

En un examen más extenso se supone que puede darse la misma explicación para las condiciones que justifican la objeción de conciencia (suponiendo, de nuevo, que el contexto sea el de un Estado casi justo). Sin embargo, no discutiremos aquí tales condiciones. Me gustaría, por el contrario, subrayar que la teoría constitucional sobre la desobediencia civil descansa exclusivamente sobre una concepción de la justicia; hasta los rasgos de publicidad y de no violencia se explican también sobre esta base, y lo mismo ocurre con la explicación acerca de la objeción de conciencia, aunque ello requiere una elaboración más depurada de la doctrina contractual. En ningún caso se ha hecho referencia a otros principios que a los políticos; las concepciones religiosas o pacifistas no son fundamentales. Aunque quienes participan en la desobediencia civil son impulsados a menudo por tales convicciones , no hay una conexión necesaria entre éstas y la desobediencia civil, ya que esta forma de acción política puede interpretarse como medio

de apelar al sentido de justicia de la comunidad. Es una invocación de los principios reconocidos de cooperación entre iguales. Siendo una apelación a la base moral de la vida cívica, es un acto político y no religioso, que se basa en los principios de justicia de sentido común que los hombres se exigen unos a otros, y no en afirmaciones de fe religiosa y de amor que no pueden exigir que sean aceptadas por todos. Con esto, no quiero decir que las concepciones no políticas no tengan validez; de hecho, pueden ratificar nuestros juicios y apoyar nuestro modo de actuar por medios que sabemos justos. Sin embargo, no son estos principios, sino los principios de justicia los términos fundamentales de la cooperación social entre personas libres e iguales, los que subyacen en la constitución. Tal como ha sido definida la desobediencia civil, no requiere una base sectaria, sino que se deriva de la concepción pública de la justicia que caracteriza a una sociedad democrática. Entendida de este modo, la concepción de la desobediencia civil es una parte de la teoría del libre gobierno.

Una diferencia entre el constitucionalismo medieval y el moderno es que en el primero la supremacía de la ley no estaba asegurada por controles institucionales establecidos. El freno al gobernante que en sus juicios y edictos se oponía al sentido de justicia de la comunidad estaba limitado en su mayor parte al derecho de resistencia por toda o una parte de la sociedad. Hasta este derecho, sin embargo, parece no haber sido interpretado como un acto de la comunidad; en el caso de un soberano injusto, simplemente se le deponía.[32] Por tanto, en la Edad Media se carecía de las ideas básicas del actual gobierno constitucional, la idea de un soberano con una autoridad final y la institucionalización de su autoridad a través de elecciones, parlamentos y otras formas constitucionales. Ahora bien, del mismo modo que la moderna teoría del gobierno constitucional se edifica sobre la medieval, la teoría de la desobediencia civil complementa la concepción puramente legal de democracia constitucional. Intenta formular las bases sobre las que se puede desobedecer a una autoridad democráticamente legítima, por medios que, aunque reconocidamente contrarios a la ley, expresan no obstante una fidelidad a la ley y una apelación a los principios políticos fundamentales de un régimen democrático. Por tanto, a las formas legales del constitucionalismo podemos añadir ciertos tipos de protesta ilegal que no violan los objetivos de una constitución democrática, en vista de los principios que guían a los disidentes. Lo que he intentado mostrar es cómo estos principios pueden ser justificados por la doctrina contractual.

Algunos pueden objetar esta teoría de la desobediencia civil diciendo que es un tanto irreal. Presupone que la mayoría tiene un sentido de la justicia, y puede objetarse que los sentimientos morales no tienen excesiva fuerza política. Lo que mueve a los hombres son diversos intereses: el afán de poder, prestigio, riqueza etc. Aunque son fértiles en argumentos morales para apoyar sus exigencias, entre una situación y otra sus opiniones

no encajan en una concepción coherente de la justicia. Por el contrario, sus opiniones son piezas ocasionales calculadas para promover ciertos tipos de intereses. Sin duda hay mucho de verdad en esta idea, y en algunas sociedades es más cierto que en otras. Pero la cuestión fundamental es la fuerza relativa de las tendencias que se oponen al sentido de justicia y saber si este sentido de la justicia es tan fuerte que pueda ser invocado de modo eficaz.

Algunos breves comentarios aclararán estas consideraciones. En primer lugar, he supuesto a lo largo de toda la explicación que nos encontramos ante una sociedad casi justa. Esto implica que existen un régimen constitucional y una concepción de la justicia públicamente reconocida. Desde luego, en cualquier situación concreta puede ocurrir que ciertas personas y grupos puedan verse tentados a violar sus principios, pero el sentimiento de la colectividad a su respecto, tiene una fuerza considerable cuando se le invoca adecuadamente. Estos principios se afirman como las condiciones necesarias de la cooperación entre personas libres e iguales. Si los que perpetran una injusticia pueden ser identificados y aislados de la comunidad, las convicciones de la mayor parte de la sociedad podrán tener suficiente peso; o en el caso de que los grupos contendientes casi sean iguales, el factor decisivo puede ser el sentido de la justicia de aquellos que no están involucrados. En todo caso, si no se da este tipo de circunstancias, la justificación de la desobediencia civil es muy problemática, pues, a menos que podamos apelar al sentido de la justicia de la mayor parte de la sociedad, puede ocurrir que la mayoría tome medidas más represivas, si el cálculo de ventajas apunta en esta dirección. Los tribunales deberían tener en cuenta la naturaleza cívicamente desobediente del acto del que protesta, y el hecho de que sea justificable (o al menos lo parezca) mediante los principios políticos subyacentes en la constitución, y por estos motivos reduzcan o, en ciertos casos, suspendan la sanción jurídica.[33] Pero puede ocurrir lo contrario cuando no se dan las circunstancias adecuadas. Hemos de reconocer entonces que la desobediencia civil justificable normalmente es un medio razonable y eficaz de disentir sólo en una sociedad regulada en grado considerable por un sentido de la justicia.

Puede existir algún error en la forma en que se dice que funciona el sentido de la justicia. Podemos pensar que este sentimiento se expresa a través de sinceras declaraciones de principios y en acciones que requieren un grado considerable de autosacrificio, pero esto sería pedir demasiado. El sentido de justicia de una comunidad se revelará más probablemente en el hecho de que la mayoría no puede animarse por sí sola a dar los pasos necesarios para suprimir a la minoría y para castigar los actos de desobediencia civil como lo permite la ley. Las tácticas inhumanas que se observan en otras sociedades, no se consideran alternativas reales. Por tanto, el sentido de justicia afecta, por medios que a menudo ignoramos, nuestra interpretación de la vida política,

nuestra percepción de los posibles cursos de acción, nuestro deseo de resistir a las protestas justificadas de los demás, etc. A pesar de su poder superior, la mayoría puede abandonar su posición y consentir las propuestas de los disidentes; su deseo de hacer justicia debilita su capacidad de defender sus ventajas injustas. El sentido de la justicia será considerado como una fuerza política más vital una vez que se reconozcan las formas sutiles por medio de las cuales ejerce su influencia, y en particular, su papel al hacer indefendibles ciertas posiciones sociales.

A lo largo de estas observaciones he supuesto que en una sociedad casi justa hay una aceptación pública de los mismos principios de justicia. Por fortuna, esta suposición es más fuerte de lo necesario. Puede haber, en efecto, diferencias considerables entre las concepciones de justicia de los ciudadanos, siempre que estas concepciones conduzcan a juicios políticos similares, y ello es posible ya que premisas diferentes pueden producir una misma conclusión. En este caso existe lo que llamaré consenso traslapado en vez de consenso estricto. Desde luego, el consenso traslapado no necesita ser perfecto; basta que se satisfaga una condición de reciprocidad. Ambas partes han de creer que, por mucho que difieran sus concepciones de la justicia, sus opiniones apoyan el mismo juicio en la situación presente, y esto se mantendría aunque intercambiasen sus posiciones. Con el tiempo, sin embargo, llega un punto tras el cual el acuerdo indispensable en el juicio se rompe, y la sociedad se divide en partes más o menos distintas, que sostienen diversas opiniones acerca de las cuestiones políticas fundamentales. En este caso de consenso estrictamente dividido, ya no se da una base para la desobediencia civil. Supongamos, por ejemplo, que quienes no creen en la tolerancia, y que, si tuviesen poder para ello, no tolerarían a los demás, desean protestar de su menor libertad apelando al sentido de justicia de la mayoría, que sostiene el principio de libertad igual. Aunque aquellos que aceptan este principio tolerarían, como hemos visto, a los intolerantes en tanto lo permitiese la seguridad de las instituciones libres, se ofenderían al ser los intolerantes quienes les recordasen este deber, pues éstos impondrán su dominio si se cambiasen las posiciones. La mayoría está destinada a sentir que su lealtad a la libertad igual está siendo explotada por otros, con fines injustos. De nuevo, esta situación muestra el hecho de que un sentido común de la justicia es un gran haber colectivo que requiere la cooperación de muchos para poder mantenerse. A los intolerantes se les considerará oportunistas, gentes que tratarían de beneficiarse de las instituciones justas no poniendo su parte en el deber de apoyarlas. Si bien aquellos que reconocen los principios de la justicia deben guiarse siempre por ellos, tanto en una sociedad fragmentada como en una dominada por egoísmo de grupo, no se dan las condiciones necesarias para la desobediencia civil. El estricto consenso no es necesario, ya que, a menudo, cierto grado de consenso traslapado cumple con la condición de reciprocidad.

Hay, desde luego, ciertos riesgos específicos en recurrir a la desobediencia civil. Una razón de las formas constitucionales y de su interpretación judicial es la de establecer una interpretación general de la concepción política de la justicia, y una explicación de la aplicación de sus principios a los problemas sociales. Hasta cierto punto, es mejor que la ley y su interpretación sean fijadas, a que sean fijadas correctamente. Por tanto, puede objetarse que la anterior explicación no determina quién ha de decir cuándo se dan las circunstancias que justifican la desobediencia civil, lo que invita a la anarquía, alentando a todos a decidir por sí mismos y a abandonar la interpretación pública de los principios políticos. La réplica a esta objeción es que cada quien ha de tomar su propia decisión, pues aunque las personas suelen pedir ayuda y consejo, y aceptan las indicaciones de aquellos que poseen autoridad cuando les parece razonable, siempre son responsables de sus actos. No podemos eludir nuestra responsabilidad y trasmitir a los demás nuestra carga de la culpa. Esto es cierto en cualquier teoría acerca del deber y la obligación política que sea compatible con los principios de una constitución democrática. El ciudadano es autónomo, y sin embargo es responsable de lo que hace (§ 78). Si normalmente consideramos que hemos de obedecer la ley, ello se debe a que nuestros principios políticos normalmente nos llevan a esta conclusión. En un estado próximo a la justicia hay una presunción en favor de la obediencia, en ausencia de graves razones para lo contrario. Las muchas decisiones libres y razonadas de las personas se adaptan conjuntamente en un régimen político ordenado.

Pero aunque cada quien haya de decidir por sí solo si las circunstancias justifican la desobediencia civil, de allí no se sigue que cada quien puede decidir como le plazca. No hemos de tomar nuestras decisiones considerando nuestros intereses personales, o nuestras lealtades políticas estrechamente interpretadas. Para actuar autónoma y responsablemente, el ciudadano debe atender a los principios políticos que subyacen y guían la interpretación de la constitución. Debe averiguar cómo han de ser aplicados estos principios en las circunstancias presentes. Si después de la debida consideración, llega a la conclusión de que la desobediencia civil está justificada y actúa conforme a ello, estará actuando por motivos de conciencia, y aunque pueda incurrir en un error, no habrá hecho su simple voluntad. La teoría del deber y la obligación política nos permite establecer estas distinciones.

Hay aquí ciertos paralelos con las conclusiones y las interpretaciones generales de las ciencias. También allí son todos autónomos y sin embargo responsables. Hemos de evaluar las teorías y las hipótesis a la luz de la evidencia, mediante principios públicamente reconocidos. Cierto que hay obras que hacen autoridad, pero éstas resumen el consenso de muchas personas, que deciden por sí mismas. La ausencia de una autoridad final que decida, y la de una interpretación oficial que todos deben aceptar no

origina confusión, sino que es una condición necesaria para el avance teórico. Los iguales que aceptan y aplican principios razonables no necesitan un superior ya establecido. A la pregunta de ¿quién ha de decidir?, la respuesta es: han de decidir todos, preguntándose a sí mismos. Con sensatez, urbanidad y buena fortuna, a menudo se logra el resultado deseado.

Por tanto, en una sociedad democrática, se reconoce que cada ciudadano es responsable de su interpretación de los principios de justicia, y de su conducta a la luz de estos principios. No puede haber una interpretación legal o socialmente aprobada de estos principios que siempre nos obligue moralmente, ni aunque provenga de un tribunal supremo o de la legislatura. En realidad, cada agencia constitucional, la legislatura, el ejecutivo y los tribunales ofrecen su propia interpretación de la constitución, y los ideales políticos que la imbuyan.[34] Aunque un tribunal tenga la última palabra en la solución de un caso concreto, no es inmune a las influencias políticas que pueden exigir una revisión de su interpretación de la constitución. El tribunal expone su doctrina con razones y argumentos; su concepción de la constitución ha de persuadir a la mayoría de los ciudadanos de su verdad. El último tribunal de apelación no es un tribunal, ni el ejecutivo, ni la asamblea legislativa, sino el electorado en su totalidad. Los que incurren en desobediencia civil apelan a este cuerpo. No hay peligro de anarquía en tanto haya suficientes acuerdos activos entre las concepciones de justicia de los ciudadanos y se respeten las condiciones necesarias para recurrir a la desobediencia civil. El que los hombres puedan llegar a tal acuerdo y respetar estos límites cuando se mantienen las libertades políticas fundamentales, es algo implícito en un régimen democrático. No hay medio de evitar por completo el peligro de una lucha divisoria, como tampoco podemos desechar la posibilidad de una profunda controversia científica. Empero, si la desobediencia civil justificada parece amenazar la concordia cívica, la responsabilidad no recae en los que protestan, sino en aquellos cuyo abuso de poder y de autoridad justifica tal oposición, porque emplear el aparato coercitivo del Estado para mantener instituciones manifiestamente injustas es una forma de fuerza ilegítima a la que los hombres tienen derecho a resistir.

Con estas observaciones hemos llegado al final de nuestro análisis del contenido de los principios de justicia. A lo largo de toda esta parte he tratado de describir un esquema de instituciones que satisfaga estos principios, y de indicar cómo surgen los deberes y las obligaciones. Todo ello es necesario para ver si la teoría de la justicia aquí planteada concuerda con nuestros juicios considerados y los proyecta de un modo aceptable. Necesitamos comprobar si define una concepción política viable y si nos ayuda a enfocar nuestras reflexiones sobre los problemas morales más pertinentes y básicos. La explicación en esta parte aún es sumamente abstracta, pero espero haber dado alguna

guía sobre cómo se aplican en la práctica los principios de justicia. No hemos de olvidar, sin embargo, el limitado alcance de la teoría presentada. En la mayor parte he tratado de desarrollar una concepción ideal, aludiendo sólo de modo ocasional a los diferentes casos de teoría no ideal. Desde luego, las reglas de prioridad sugieren en muchos casos el camino a seguir, y pueden ser útiles si no se exageran. Aun así, la única cuestión de teoría no ideal examinada con detalle es el de la desobediencia civil, en el caso concreto de una situación próxima a la justicia. Si la teoría ideal es digna de estudio, ha de deberse, como he conjeturado, a que es la parte fundamental de la teoría y también es esencial para la parte no ideal. No proseguiré con estas observaciones. Todavía nos queda por completar la teoría de la justicia observando cómo está arraigada en el pensamiento y en el sentimiento humanos, y cómo está unida a nuestros fines y a nuestras aspiraciones.

[Notas]

---

[1] Por la aclaración de este punto, estoy en deuda con Allan Gibbard.

[2] No acepto la totalidad de la argumentación de Hume en "Of the Original Contract", pero creo que es válida su aplicación, en líneas generales, a los deberes políticos de los ciudadanos. Véase *Essays: Moral, Political, and Literary,* ed. T. H. Green y T. H. Grose (Londres, 1875), vol. I, pp. 450-452.

[3] Acerca del concepto de respeto, véase B. A. O. Williams, "The Idea of Equality," *Philosophy, Politics, and Society,* Segunda Serie, ed. Peter Laslett y W. G. Runciman (Basil Blackwell, Oxford, 1962), pp. 118 *ss.*

[4] Véase *The Foundations of the Metaphysics of Morals,* Academy Edition, vol. 4, p. 423. Un examen más completo se encuentra en *La metafísica de la moral,* pt. II *(Tugendlehre),* § 30, vol. 6, pp. 451 *ss.* Kant advierte aquí que el deber de beneficiencia (como él lo llama) ha de ser público, es decir, una ley universal. Véase § 23, nota 8.

[5] Véase *The Right and the Good* (The Clarendon Press, Oxford, 1930), pp. 18-33, 41 *ss.*

[6] Sigo aquí a Donald Davidson, "How is Weakness of the Will Possible?", en *Moral Concepts,* ed. Joel Feinberg (Oxford University Press, Londres, 1969), p. 109. Todo el análisis contenido en las pp. 105-110 es pertinente aquí.

[7] Véase *The Right and the Good,* pp. 18 *ss.* y *The Foundations of Ethics* (The Clarendon Press, Oxford, 1939), pp. 173, 187.

[8] Estoy aquí en deuda con H. L. A. Hart, "Are There Any Natural Rights?" *Philosophical Review,* vol. 64 (1955), pp. 185 *ss.*

[9] Acerca de las reglas constitutivas, véase J. R. Searle, *Speech Acts* (The University Press, Cambridge, 1969), pp. 33-42. La promesa se discute en el cap. III, especialmente pp. 57-62.

[10] Véase H. A. Prichard, "The Obligation to Keep a Promise" (c. 1940) en *Moral Obligation* (The Clarendon Press, Oxford, 1949), pp. 169-179.

[11] Para lo referente a este punto, véase Ronald Dworkin, "The Model of Rules", *University of Chicago Law*

Review, vol. 35 (1967), esp. pp. 21-29.

[12] Véase “The Obligation to Keep a Promise”, pp. 172, 178 *ss.*

[13] No señalé este hecho en mi ensayo “Legal Obligation and the Duty of Fair Play” en *Law and Philosophy,* ed. Sidney Hook (New York University Press, Nueva York, 1964). En esta sección he intentado compensar este defecto. La idea sostenida aquí difiere en que el deber natural de justicia es generalmente el principio fundamental del deber político, mientras que el principio de imparcialidad ocupa un lugar secundario.

[14] La metáfora de ser libre y aun sin cadenas está tomada de la revisión crítica de I. M. D. Little, hecha por K. J. Arrow en *Social Choice and Individual Values,* publicada en *The Journal of Political Economy,* vol. 60 (1952), p. 431. Mis observaciones en este aspecto siguen a Little.

[15] Para un examen más profundo de la regla de mayorías, véase el artículo de Herbert McCloskey, “The Fallacy of Majority Rule”, *Journal of Politics,* vol. II (1949), y J. R. Pennock, *Liberal Democracy* (Rinehart, Nueva York, 1950), pp. 112-114, 117 *ss.* Para algunos de los rasgos atractivos del principio de mayoría, considerados desde la perspectiva de la elección social, véase A. K. Sen, *Collective Choice and Social Welfare* (Holden-Day, San Francisco, 1970), pp. 68-70, 71-73, 161-186. Lo malo de este procedimiento es que permitiría mayorías cíclicas. Pero el defecto primordial desde el punto de vista de la justicia, es que permite la violación de la libertad. Véase también Sen, pp. 79-83, 87-89, donde se discute su paradoja del liberalismo.

[16] En relación con esto, véase K. J. Arrow, *Social Choice and Individual Values,* 2ª ed. (John Wiley and Sons, Nueva York, 1963), pp. 85 *ss.* Para la noción de discusión legislativa, considerada como investigación objetiva y no como contienda de intereses, véase F. H. Knight, *The Ethics of Competition* (Harper and Brothers, Nueva York, 1935), pp. 296, 345-347. En ambos casos consúltense las notas a pie de página.

[17] Véase Duncan Black, *Theory of Committee and Elections,* 2ª ed. (The University Press, Cambridge, 1963), pp. 159-165.

[18] Acerca de la teoría económica de la democracia, véase J. A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy,* 3ª ed. (Harper and Brothers, Nueva York, 1950), caps. 21-23, y Anthony Downs, *An Economic Theory of Democracy* (Harper and Brothers, Nueva York, 1957). La concepción pluralista de la democracia, en tanto que la rivalidad entre intereses diversos se concibe como elemento regulador del proceso político, puede ser objeto de similar objeción. Véase R. A. Dahl, *A Preface to Democratic Theory* (University of Chicago Press, Chicago, 1956), y más recientemente, *Pluralist Democracy in the United States* (Rand McNally, Chicago, 1967).

[19] Aquí he seguido la definición de desobediencia civil de H. A. Bedau. Véase su “On Civil Disobedience”, *Journal of Philosophy,* vol. 58 (1961), pp. 653-661. Hay que señalar que esta definición es más estricta que el significado propuesto en el ensayo de Thoreau, tal como lo mostraré en la próxima sección. Una descripción similar se encuentra en “Letter from Birmingham City Jail” (1963), de Martin Luther King, reimpresa por H. A. Bedau (ed.), *Civil Disobedience* (Pegasus, Nueva York, 1969), pp. 72-89. La teoría de la desobediencia civil en el texto trata de introducir este tipo de concepción en un esquema más amplio. Algunos escritores recientes han definido asimismo la desobediencia civil más generalmente. Por ejemplo, Howard Zinn, *Disobedience and Democracy* (Random House, Nueva York, 1968), pp. 119 *ss.,* la define como “la violación discriminada y deliberada de la ley con un propósito social de vital importancia”. Particularmente, prefiero una noción más restringida. No quiero decir con esto que sólo esta forma de disensión se encuentre justificada en un Estado democrático.

[20] Ésta y la siguiente glosa están tomadas de Marshall Cohen, “Civil Disobedience in a Constitucional Democracy”, *The Massachusetts Review,* vol. 10 (1969), pp. 224-226, 218-221, respectivamente.

[21] Para un examen más completo de este punto, véase Charles Fried, “Moral Causation”, *Harvard Law Review,* vol. 77 (1964), pp. 1268 *ss.* Por la aclaración de la noción de acción militante, estoy en deuda con Gerald Loev.

[22] Quienes definen la desobediencia civil en forma más amplia podrían no acertar esta descripción. Véase, por ejemplo, Zinn, *Disobedience and Democracy,* pp. 27-31, 39, 119 *ss.* Más aún, él niega que la desobediencia civil tenga que ser no-violenta. Ciertamente, uno no acepta el castigo como justo, es decir, como merecido por un acto injustificado. En cambio, se está dispuesto a sufrir las consecuencias legales en atención a la fidelidad a la ley, lo que es muy diferente. Hay aquí cierto espacio, ya que la definición permite que la acusación pueda ser impugnada ante el tribunal, si esto es apropiado. Pero hay un punto más allá del cual la disensión deja de ser desobediencia civil tal como se define aquí.

[23] Véase Henry David Thoreau, "Civil Disobedience" (1848), reimpreso por M. A. Bedau (ed.), *Civil Disobedience,* pp. 27-48. Para un examen crítico, véanse las observaciones de Bedau, pp. 15-26.

[24] Por estas precisiones, me encuentro en deuda con Burton Dreben.

[25] Para un examen de las condiciones en que se precisa un acuerdo equitativo, véase Kurt Baier, *The Moral Point of View* (Cornell University Press, Ithaca, N. Y., 1958), pp. 207-213; y David Lyons, *Forms and Limits of Utilitarianism* (The Clarendon Press, Oxford, 1965), pp. 160-176. Lyons pone un ejemplo de un esquema justo de rotación y observa que (al margen de los costes de funcionamiento) tales procedimientos pueden ser razonablemente eficientes. Véanse pp. 169-171. Acepto las conclusiones de su trabajo, incluyendo su afirmación de que la noción de imparcialidad no puede ser explicada por asimilación a la de utilidad, pp. 176 *ss.* El examen efectuado con anterioridad por C. D. Broad, "On the Function of False Hypotheses in Ethics", *International Journal of Ethics,* vol. 26 (1916), especialmente las pp. 385-390, merece también ser mencionado.

[26] Para un examen de estas obligaciones, véase Michael Walzer, *Obligations: Essays on Disobedience, War, and Citizenship* (Harvard University Press, Cambridge, 1970), cap. III.

[27] Véase J. L. Brierly, *The Law of Nations,* 6ª ed. (The Clarendon Press, Oxford, 1963), esp. caps. IV-V. Esta obra contiene todo lo que aquí precisamos.

[28] Para un examen más reciente, véase Paul Ramsey, *War and the Christian Conscience* (The Duke University Press, Durham, N. C., 1961); y también R. B. Potter, *War and Moral Discourse* (John Knox Press, Richmond, Va., 1969). Este último contiene un ensayo bibliográfico muy útil, pp. 87-123.

[29] Estoy en deuda con R. G. Albritton por la clarificación de ésta y otras materias contenidas en este párrafo.

[30] Véase *Nuclear Weapons and Christian Conscience,* ed. Walter Stein (The Merlin Press, Londres, 1965), como exposición de este tipo de doctrina en conexión con la guerra atómica.

[31] He tomado este punto de Walzer, *Obligations,* p. 127.

[32] Véase J. H. Franklin, ed., *Constitutionalism and Resistance in the Sixteenth Century* (Pegasus, Nueva York, 1969), en la introducción, pp. 11-15.

[33] Para un examen general, véase Ronald Dworkin, "On Not Persecuting Civil Disobedience", *The New York Review of Books,* 6 de junio, 1968.

[34] Para una exposición de esta idea, con la que me encuentro en deuda, véase A. M. Bickel, *The Least Dangerous Branch* (Bobb Merrill, Nueva York, 1962), esp. caps. V y VI.

Tercera Parte

Los fines

VII. La bondad como racionalidad

En esta parte final, continúo del siguiente modo. En primer lugar, presento más detalladamente la teoría del bien que se ha utilizado ya para caracterizar los bienes primarios y los intereses de las personas en la situación original. Como para la argumentación subsiguiente se requiere una visión más amplia, es preciso dar a esta teoría una base más sólida. El próximo capítulo trata, sobre todo, de la psicología moral y de la adquisición del sentimiento de justicia. Una vez estudiadas estas cuestiones, podemos ya discutir la relativa estabilidad de la justicia como imparcialidad, y sostener, en el último capítulo, que en un sentido que habrá que definir, la justicia y la bondad son congruentes, al menos en las circunstancias de una sociedad bien ordenada. Por último, explico cómo la teoría de la justicia se relaciona con los valores sociales y con el bien de la comunidad. A veces, en esta parte la dirección general de la exposición puede parecer menos clara, y la transición de un tema a otro, más brusca. Podrá ayudar a recordar que el principal objeto es allanar el camino para resolver las cuestiones de la estabilidad y la congruencia, y explicar los valores de la sociedad y el bien de la justicia.

60. La necesidad de una teoría del bien

Hasta ahora, he hablado muy poco del concepto de bondad. Fue mencionado brevemente cuando sugerí que el bien de una persona queda determinado por lo que para ella es el plan de vida más racional, dadas unas circunstancias razonablemente favorables (§ 15). Todo el tiempo he dado por sentado que, en una sociedad bien ordenada, las concepciones de los ciudadanos acerca de su propio bien se adecuan a los principios de derecho públicamente reconocidos e incluyen un lugar apropiado para los diferentes bienes primarios. Pero el concepto de bondad sólo se ha empleado en un sentido más bien tenue. Y, en realidad, distinguiré entre dos teorías del bien. La razón para hacerlo así consiste en que, en la justicia como imparcialidad, el concepto de derecho es prioritario respecto al del bien. En contraste con las teorías teleológicas, algo

es bueno sólo cuando se ajusta a las formas de vida compatibles con los principios del derecho ya existentes. Mas para establecer estos principios, es necesario depender de alguna noción de bondad, porque necesitamos suposiciones acerca de los motivos de las partes en la situación original. Como estas hipótesis no deben comprometer la posición prioritaria del concepto de derecho, la teoría del bien utilizada para argüir en favor de los principios de justicia se reduce a lo simplemente indispensable. Yo llamo a esta descripción del bien la teoría tenue: su propósito es asegurar las premisas acerca de los bienes primarios requeridos para llegar a los principios de la justicia. Una vez elaborada esta teoría y explicados los bienes primarios, seremos libres de emplear los principios de la justicia en el ulterior desarrollo de lo que llamaré la teoría completa del bien.

A fin de esclarecer estas cosas, recordemos dónde una teoría del bien ha desempeñado ya una función. Ante todo, se utiliza para definir a los miembros menos favorecidos de la sociedad. El principio de diferencia supone que esto puede hacerse. Cierto es que la teoría no necesita definir una medida decisiva de bienestar. No tenemos que saber hasta qué punto se hallan perjudicados los menos afortunados, porque, una vez aislado este grupo, podemos tomar el orden de sus preferencias (desde el punto de vista adecuado) como determinante de la disposición adecuada de la estructura básica (§ 15). No obstante, debemos ser capaces de identificar este grupo. Además, el índice de bienestar y las expectativas de los hombres representativos se especifican en términos de bienes primarios. Independientemente de otras cosas que necesiten, los individuos racionales desean ciertas cosas como requisitos para realizar sus planes de vida. En igualdad de circunstancias, prefieren una libertad y unas oportunidades más amplias a otras más estrechas y una porción de riqueza y de ingresos mayor a una menor. Que estas cosas son buenas parece bastante claro. Pero también he dicho que el respeto propio y una segura confianza en el sentido del propio valor constituyen tal vez los más importantes bienes primarios. Y esta sugerencia se ha utilizado en el argumento de los dos principios de justicia (§ 29). Así, la definición inicial de las expectativas sólo por referencia a cosas como la libertad y la riqueza es provisional; es necesaria la inclusión de otros tipos de bienes primarios, y éstos plantean problemas más profundos. Evidentemente, esto requiere una descripción del bien; y esto es lo que debe ser la teoría tenue.

Una vez más, se utiliza alguna interpretación de la bondad para defender la justicia como imparcialidad contra varias objeciones. Por ejemplo, puede decirse que las personas en la situación original saben tan poco de su situación, que es imposible un acuerdo racional acerca de los principios de la justicia. Como no saben cuáles son sus propósitos, pueden encontrar sus planes totalmente desbaratados por los principios que han consentido. Por tanto, ¿cómo pueden llegar a una decisión razonable? Podríamos

replicar que la racionalidad de la elección de una persona no depende de cuánto sabe, sino sólo de lo bien que razone a partir de la información de que disponga, por incompleta que sea. Nuestra decisión es perfectamente racional siempre que afrontemos nuestras circunstancias y actuemos del mejor modo posible. Así, las partes pueden adoptar, efectivamente, una decisión racional y, seguramente, algunas de las diversas concepciones de la justicia son mejores que otras. Sin embargo, la teoría tenue del bien, que se supone que las partes aceptan, demuestra que deberían tratar de asegurar su libertad y su respeto propio, y que, a fin de lograr sus propósitos, cualesquiera que éstos sean, normalmente requieren más y no menos de los restantes bienes primarios. Al participar en el acuerdo original, por tanto, las partes suponen que sus concepciones del bien tienen una cierta estructura, y esto basta para permitirles decidir acerca de los principios sobre una base racional.

Resumiendo estos puntos, necesitamos lo que yo llamo la teoría tenue del bien para esclarecer la preferencia racional por bienes primarios y para explicar el concepto de racionalidad subyacente en la elección de principios, en la situación original. Esta teoría es necesaria para sustentar las indispensables premisas de las que se derivan los principios de la justicia. Pero, mirando hacia adelante, a otras cuestiones que aún hay que analizar, es esencial una descripción más explícita del bien. Así, la definición de actos benéficos y supererogatorios depende de esa teoría. Lo mismo sucede con la definición del valor moral de las personas. Éste es el tercer concepto importante de la ética, y debemos encontrar un lugar para él dentro de la visión del contrato. Por último, habremos de considerar si el hecho de ser buena persona es bueno para esa persona, si no en general, entonces en qué condiciones. Al menos en algunas circunstancias —por ejemplo, en las de una sociedad bien ordenada o en un estado próximo a la justicia—, resulta, según creo, que el hecho de ser buena persona es, ciertamente, un bien. Este hecho se halla íntimamente relacionado con el bien de la justicia y con el problema de la congruencia de una teoría moral. Necesitamos una explicación del bien para elucidar todo esto. El rasgo característico de esta teoría completa, como he dicho, consiste en que considera los principios de la justicia como ya asegurados, y luego usa estos principios para definir los otros conceptos morales en los que se halla implícito el concepto de bondad. Una vez que disponemos de los principios de lo justo, podemos recurrir a ellos para explicar el concepto del valor moral y la bondad de las virtudes morales. En realidad, hasta en los planes racionales de vida que determinan qué cosas son buenas para los seres humanos —los valores de la vida humana, por así decirlo— se hallan sometidos, a su vez, a los principios de justicia. Pero es claro que, para no caer en un círculo vicioso, hemos de distinguir entre la teoría tenue y la completa, y tener presente siempre en cuál de ellas estamos apoyándonos.

Finalmente, cuando llegamos a la explicación de los valores sociales y la estabilidad de una concepción de justicia, se requiere una interpretación más amplia del bien. Por ejemplo, un principio psicológico fundamental es que tendemos a amar a quienes manifiestamente nos aman, a quienes de toda evidencia desean nuestro bien. En este ejemplo, nuestro bien comprende los últimos fines, y no sólo bienes primarios. Además, para explicar los valores sociales, necesitamos una teoría que explique la bondad de las actividades y, en especial, la bondad de que todos actúen voluntariamente según la concepción pública de la justicia en la afirmación de sus instituciones sociales. Cuando consideramos estas cuestiones, podemos trabajar en el marco de la teoría completa. A veces, examinamos los procesos mediante los cuales se adquieren el sentido de la justicia y los sentimientos morales; o bien observamos que las actividades colectivas de una sociedad justa son buenas también. No hay razón alguna para no utilizar la teoría completa pues se dispone de la concepción de justicia.

Sin embargo, cuando nos preguntamos si el sentido de la justicia es un bien, la cuestión importante es, claramente, la definida por la teoría tenue. Queremos saber si el hecho de tener y mantener un sentido de la justicia es un bien (en el sentido tenue) para personas que son miembros de una sociedad bien ordenada. Seguramente, si el sentimiento de la justicia es siempre un bien, también lo es en este caso especial. Y si dentro del marco de la teoría tenue resulta que el hecho de tener un sentido de la justicia es, ciertamente, un bien, entonces una sociedad bien ordenada es todo lo estable que cabe esperar. No sólo genera sus propias actitudes morales de sostén, sino que estas actitudes son deseables desde el punto de vista de las personas racionales que las tienen, cuando esas personas evalúan su situación independientemente de las exigencias de la justicia. Doy el nombre de congruencia a este enlace entre justicia y bondad, y examinaré esta relación cuando estudiemos el bien de la justicia (§ 86).

61. La definición del bien para casos más sencillos

En lugar de proceder inmediatamente a la aplicación del concepto de racionalidad a la evaluación de proyectos, parece más conveniente ilustrar la definición que voy a utilizar, considerando, primero, unos casos más sencillos. Al hacerlo así, surgirán varias distinciones que son necesarias para una clara comprensión de su sentido. Así, supongamos que la definición tiene las tres fases siguientes (para simplificar, estas fases se formulan utilizando el concepto de bondad, en lugar del concepto de mejor que): *1)* A es un buen X, cuando —y sólo cuando— A tiene las propiedades (en un grado superior al del promedio[1] o norma X) que es racional desear en un X, en vista del uso que se da a

los X, o que se espera dar, etc. (cualquiera de las adiciones es apropiada); *2)* A es un buen X para K (en que K es alguna persona), cuando —y sólo cuando— A tiene las propiedades que es racional que K desee en un X, dadas las circunstancias, posibilidades y proyecto de vida de K (su sistema de propósitos) y, por tanto, en vista de lo que él pretende hacer con un X, o de cualquier cosa que pretenda; *3)* lo mismo que *2,* pero añadiendo una cláusula en el sentido de que el proyecto de vida de K, o la parte de él que nos interesa en el presente ejemplo es en sí mismo racional. El significado de racionalidad en el caso de los proyectos tiene que ser determinado aún, y se discutirá más adelante. Pero, de acuerdo con la definición, una vez establecido que un objeto tiene las propiedades que es racional que desee alguien que tenga un proyecto racional de vida, hemos demostrado que es bueno para él. Y si determinados géneros de cosas satisfacen esta condición para las personas en general, esas cosas son bienes humanos. Finalmente, queremos estar seguros de que la libertad y las oportunidades, y un sentido de nuestra propia consideración se encuentran dentro de esta categoría.[2]

Detengámonos ahora en unos breves comentarios acerca de las dos primeras fases de la definición. Tendemos a ir de la primera fase a la segunda, siempre que es necesario tener en cuenta las características especiales de la situación de una persona que, según la definición, son importantes. Estas características son, generalmente, sus intereses, sus facultades y sus circunstancias. Aunque los principios de la elección racional todavía no se han expuesto, la noción cotidiana parece, de momento, lo bastante clara. En general, hay un sentido razonablemente preciso, al hablar, simplemente, de un buen objeto de un determinado tipo, un sentido explicado por la primera fase, siempre que haya suficiente similitud de intereses y de circunstancias entre las personas interesadas por objetos de este tipo, de modo que puedan establecerse normas reconocidas. Cuando estas condiciones se dan, decir que algo es bueno transmite una información útil. Hay suficiente experiencia o conocimiento común de esas cosas para que tengamos una comprensión de las características deseadas, ejemplificadas en el objeto medio o común. Muchas veces, hay normas convencionales basadas en la práctica comercial, o en otro tipo de práctica, que definen estas propiedades.[3] Observando varios ejemplos, podríamos ver, sin duda, cómo evolucionan estos criterios y las importantes normas determinadas. El punto esencial, sin embargo, es que esas normas dependen de la naturaleza de los objetos en cuestión y de nuestra experiencia con ellos; y, en consecuencia, decimos que determinadas cosas son buenas sin ulterior elaboración sólo cuando se presuponen unos determinados antecedentes o se da por sentado algún determinado contexto. Estos juicios de valor básicos son los que se hacen desde el punto de vista de las personas, dados sus intereses, sus facultades y sus circunstancias. Sólo en la medida en que una similitud de condiciones nos lo permita, podemos prescindir, sin

riesgo, de la especial situación de alguien. En casos de cierta complejidad, cuando lo que ha de elegirse deberá ajustarse a necesidades y situaciones específicas, pasamos a la segunda fase de la definición. Nuestros juicios de valor se ajustan al agente en cuestión, como esta fase lo requiere.

Estas observaciones pueden ilustrarse observando varios ejemplos tomados de ciertas categorías típicas: artefactos, partes funcionales de sistemas, y ocupaciones y funciones. Entre los artefactos, un buen reloj, pongamos por caso, es aquel que tiene las características que es racional desear de un reloj. Hay, naturalmente, un cierto número de características deseadas, además de la de marcar la hora exacta. Por ejemplo: no debe ser excesivamente pesado. Estas características deben ser apreciadas de algún modo y debe asignárseles una estimación adecuada dentro de la valoración general. No me detendré a considerar aquí cómo se hacen estas cosas. Pero es de señalar que, si tomamos la definición del bien en el sentido tradicional, como análisis, es decir, como declaración de identidad de conceptos, y si suponemos que, por definición, un reloj es un artículo utilizado para que marque la hora, y que, por definición, la racionalidad está adquiriendo el significado real de alcanzar los propios fines, será lógico que un buen reloj sea uno que marque la hora exacta. Este hecho se establece solamente en virtud de verdades lógicas y de definiciones de conceptos. Pero, como yo no deseo tomar la definición del bien en este sentido, sino en cambio, como orientación general para construir expresiones sustitutivas que puedan emplearse para decir lo que deseamos decir después de reflexionar, no considero esta declaración como analítica. En efecto, para nuestros actuales propósitos, dejaré a un lado enteramente esta cuestión, y me atendré, simplemente, a determinados hechos relativos a los relojes (o a cualquier otra cosa) como de conocimiento común. No es necesario preguntarse si las declaraciones que los expresan son analíticas. Así, pues, a este respecto, es indudablemente cierto que un buen reloj marca la hora exacta, y esta correspondencia con los hechos cotidianos basta para confirmar la propiedad de la definición.

Además, es claro que la letra “X” en la frase “un buen X” tiene que ser sustituida a menudo por diversas frases nominales que dependen del contexto. Así, no basta, por lo general, hablar de buenos relojes, porque frecuentemente necesitamos una clasificación más minuciosa. Tenemos que hablar de relojes de pulsera, de relojes de precisión, etc.; e incluso de relojes de pulsera para llevar con un determinado traje de etiqueta. En todos estos casos, razones especiales dan origen a ciertas clasificaciones y normas apropiadas. Por lo general, estas complicaciones son producto de las circunstancias, y se mencionan explícitamente cuando parece necesario. Con cosas que no son artefactos, suele ser necesaria una cierta elaboración para explicar una significación que no se encuentra en la referencia al objeto. Así, por ejemplo, la afirmación de que el Wildcat es una buena

montaña puede requerir el tipo de ampliación que se proporciona al añadir que es una buena montaña para esquiar. O la observación de que hace una buena noche puede exigir la aclaración de que es una buena noche para ver las estrellas, porque es una noche transparente y oscura. Algunos términos sugieren la extensión adecuada. Veamos un ejemplo: si comparamos la declaración de que un cuerpo es un buen difunto con la declaración de que es un buen cadáver, el sentido de la primera no está claro mientras que la segunda puede referirse a un cadáver considerado en su uso para el estudio de la anatomía. Un buen cadáver es, probablemente, un cuerpo muerto que tiene las propiedades (cualesquiera que sean) que es racional desear para este fin.[4] Señalemos, de paso, que podemos comprender, al menos, una parte de lo que se quiere decir cuando se llama bueno a algo, aunque no sepamos cuáles son las características deseadas del objeto que se está valorando.

En el trasfondo, se mantiene siempre un punto de vista desde el cual un artefacto, una parte funcional o una actividad se valoran, aunque, naturalmente, este punto de vista no tenga que hacerse explícito. Esta perspectiva se caracteriza por la identificación de las personas cuyas preocupaciones son las adecuadas para establecer el juicio, y después por la descripción de los intereses que tales personas tienen en el objeto. Por ejemplo, en el caso de partes del cuerpo (partes funcionales de sistemas), normalmente adoptamos el punto de vista de la persona en cuestión y suponemos que su interés es el normal. Así, ojos y oídos buenos son los que tienen las propiedades que es racional desear en nuestros ojos y oídos, cuando deseamos ver y oír bien. Algo análogo ocurre con los animales y con las plantas: cuando decimos que tienen un buen pelaje, o unas buenas raíces, nos manifestamos como si adoptásemos el punto de vista del animal o de la planta. Indudablemente, hay un cierto artificio en esta actitud, sobre todo en el caso de las plantas. Por otra parte, acaso haya distintas perspectivas que expliquen estos juicios de modo más natural. Pero es probable que la definición sea más adecuada a unos casos que a otros, y este hecho no debe preocuparnos demasiado mientras satisfaga los objetivos de la teoría de la justicia. Volviendo a la categoría de las ocupaciones, en algunos ejemplos, sin embargo, mientras las propiedades deseadas son las de personas que pertenecen al oficio, las personas cuyo punto de vista adoptamos no pertenecen a él. Así, un buen médico es el que tiene los conocimientos prácticos y el talento que sus pacientes pueden desear racionalmente de un médico. Los conocimientos prácticos y el talento son del médico, el interés en el restablecimiento de la salud, por el que se valoran los médicos, es de los pacientes. Estos ejemplos demuestran que el punto de vista varía de un caso a otro, y la definición de bondad no contiene ninguna fórmula general para determinarlo. Estas cuestiones se explican según se presenta la ocasión o se infieren del contexto.

Es preciso añadir que no hay nada necesariamente justo, ni moralmente correcto, en

el punto de vista desde el que se juzga si las cosas son buenas o malas.[5] Se puede decir de un hombre que es un buen espía o un buen asesino sin aprobar sus capacidades. Aplicando la definición a este caso, se interpretaría que estamos diciendo que el individuo a quien nos referimos tiene los atributos que es racional desear en un espía o en un asesino, dadas las funciones que se espera de los espías y los asesinos. Esto no implica que sea debido desear que los espías y los asesinos hagan lo que hacen. Por lo general, son los gobiernos, los conspiradores y similares quienes emplean a espías y asesinos. Nosotros nos limitamos a valorar determinados talentos y habilidades, desde el punto de vista de los gobiernos y de los conspiradores. Que un espía o un asesino sea una buena persona es una cuestión totalmente distinta; para resolverla, tendríamos que juzgar la causa por la cual trabaja y sus motivos para hacerlo así.

Ahora bien, esta neutralidad moral de la definición del bien es exactamente la que podíamos esperar. El concepto de racionalidad, en sí mismo, no es base adecuada para el concepto de lo justo; y en la teoría contractual, el segundo se deriva de otro modo. Además, para formar la concepción de la bondad moral deben introducirse los conceptos de bien y de justicia. Fácilmente se comprende que para muchas ocupaciones y actividades, los principios morales tienen gran importancia a la hora de caracterizar las propiedades deseadas. Por ejemplo, un buen juez tiene un profundo deseo de hacer justicia, de decidir los casos justamente, de acuerdo con lo que la ley requiere. Posee las virtudes judiciales que su posición exige: es imparcial, capaz de valorar correctamente las pruebas, no se halla predispuesto ni lo mueven consideraciones personales. Estos atributos pueden no bastar, pero son generalmente necesarios. Las características de un buen padre y de una buena esposa, de un buen amigo y de un buen compañero, y así indefinidamente, se apoyan en una teoría de las virtudes y, por tanto, presuponen los principios de lo justo. Estas cuestiones pertenecen a la teoría general. Para que la bondad como racionalidad equivalga al concepto de valor moral, es preciso que las virtudes sean propiedades que las personas deseen, racionalmente, unas de otras, cuando adoptan el punto de vista necesario. Más adelante trataré de demostrar que éste es, en efecto, el caso (§ 66).

62. Una nota sobre el significado

Completaré esta información de la teoría tenue con unas pocas palabras acerca del significado de los juicios de valor. Estas cuestiones no son fundamentales para nuestra investigación, pero algunas observaciones pueden evitar equívocos. Tal vez el problema más importante sea el de saber si estos juicios representan un uso descriptivo o un uso

prescriptivo del lenguaje. Por desgracia, las nociones de un uso descriptivo y de un uso prescriptivo son oscuras, pero trataré de ir al grano inmediatamente.[6] Todas las opiniones parecen estar de acuerdo acerca de dos hechos generales. En primer lugar, los términos “bueno” y “malo” y similares se emplean especialmente para dar juicios y consejos, para elogiar y ensalzar, etc. Desde luego, estos términos no siempre se emplean de este modo, porque pueden aparecer en afirmaciones condicionales, en órdenes y en preguntas, así como en otras observaciones que no tienen ningún sentido práctico. Además, su función a la hora de emitir un juicio y dar un consejo, y al elogiar y exaltar, es característica. En segundo lugar, las normas de evaluación varían de un tipo de cosas a otro. Lo que se desea en viviendas no es lo que se desea en ropas. Una definición satisfactoria de la bondad debe ajustarse a estos dos hechos.

Ahora, definiré, sencillamente, una teoría descriptiva en el sentido de que mantiene el siguiente par de tesis. Primero, a pesar de la variación de normas de un objeto a otro, el término “bueno” tiene un sentido (o un significado) constante que, para efectos filosóficos, es del mismo tipo que el de otros predicados generalmente considerados como descriptivos. En realidad, este sentido constante nos permite comprender por qué y cómo las normas de evaluación varían de un tipo de cosas a otro. La otra tesis es que la conveniencia de utilizar el término “bueno” (y sus afines) para dar opinión y consejo, y en expresiones de alabanza, se explica por este sentido constante, junto con una teoría general del significado. Doy por sentado que esta teoría incluye una descripción de los actos verbales y de las fuerzas ilocucionarias, según lineamientos sugeridos por Austin.[7] Una teoría descriptiva sostiene que el constante significado descriptivo de bueno explica que se emplee —cuando, en efecto, se emplea adecuadamente— para elogiar y para aconsejar, etc. No hay necesidad de asignar a “bueno” una clase especial de significado que no esté ya explicado por su sentido descriptivo constante y por la teoría general de los actos verbales.

La bondad como racionalidad es una teoría descriptiva en este sentido. Tal como se requiere, explica los dos hechos generales que todos reconocen. El sentido constante de “bueno” está caracterizado por la definición en sus diversas fases. Así, decir de algo que es bueno significa que tiene las propiedades que es racional desear en las cosas de su género, dependiendo de cada caso la oportunidad de nuevas elaboraciones. A la luz de esta definición, es fácil explicar el hecho de que las normas de evaluación difieran de un tipo de cosas a otro. Como nosotros queremos las cosas para diferentes fines, es evidentemente racional que las valoremos según diferentes características. Es conveniente considerar el sentido de “bueno” como análogo al de un signo de función.[8] Podemos, pues, considerar que la definición asigna a cada tipo de cosas un conjunto de propiedades, cuyos ejemplos fijarán, concretamente, las propiedades que es racional

desear en las cosas de este tipo.

Además, la descripción de la bondad como racionalidad explica por qué el término “bueno” aparece en declaraciones de opinión y consejo, y en observaciones de elogio y aprobación. Así, por ejemplo, cuando se nos pide una opinión, alguien desea saber lo que pensamos respecto a la norma de comportamiento; pongamos por caso, que más le conviene. Quiere saber qué es lo que nosotros consideramos que es racional que él haga. Un escalador que aconseja a otro acerca del equipo y de la ruta convenientes para una pendiente difícil, adopta el punto de vista del otro y recomienda lo que él cree que es un plan de ataque razonable. El significado de “bueno” y de las expresiones afines no cambia en las declaraciones que se consideran como consultivas. Es el contexto el que convierte lo que decimos en un consejo, aunque el sentido de nuestras palabras sea el mismo. Los escaladores, por ejemplo, tienen un deber de ayuda recíproca para socorrer al otro y, en consecuencia, tienen el deber de ofrecer su meditada opinión en circunstancias comprometidas. En estas situaciones, sus palabras se convierten en consejos. Y, siempre que la situación lo justifique, lo que nosotros decimos puede ser —y, en algunos casos, debe ser— considerado como opinión y consejo. Aceptando la ya esbozada teoría del derecho, el sentido descriptivo constante y las razones generales por las que unas personas buscan las opiniones de otras explican estos característicos usos de “bueno”. En ningún caso debemos recurrir a un tipo especial de significado prescriptivo o emotivo.

Puede objetarse a estas observaciones que la teoría de las fuerzas ilocucionarias autoriza todo lo exigido por los que han propuesto una teoría prescriptiva o una teoría emotiva del significado. En ese caso, es posible que no haya discrepancia. Yo no he negado que la interpretación de las fuerzas ilocucionarias de los diversos usos de “bueno”, su empleo en declaraciones de elogio y consejo, etc., sea importante para captar el significado del término. Tampoco opongo la idea de que una cierta fuerza ilocucionaria es fundamental para “bueno”, en el sentido de que no se puede aceptar como verdadera la declaración de que algo es bueno y, al propio tiempo, disentir de su fuerza ilocucionaria (admitiendo que esta fuerza se dé en el contexto).[9] La cuestión radica en la forma en que deben explicarse estos hechos.

Así, la teoría descriptiva sostiene que “bueno” se utiliza, en especial, con la fuerza de una recomendación o consejo, etc., precisamente a causa de su sentido descriptivo, tal como se da en la definición. El significado descriptivo de “bueno” no es sencillamente una enumeración de propiedades semejantes para cada tipo de cosas, de acuerdo con un convenio o una preferencia. Más bien, según explica la definición, estas listas se forman a la luz de lo que es racional desear en objetos de diversas clases. Por tanto, comprender por qué la palabra “bueno” (y sus afines) se emplea en estos actos verbales forma parte de la comprensión de este sentido constante. De modo similar, ciertas fuerzas ilocucionarias

son fundamentales para “bueno” como consecuencia de su significado descriptivo, exactamente igual que la fuerza de una narración objetiva corresponde a determinadas locuciones, en virtud de su significado descriptivo. Porque si aceptamos la afirmación de que algo es muy bueno para nosotros cuando se ofrece como consejo, por ejemplo, aceptaremos realmente este consejo y actuaremos de acuerdo con él, si somos razonables. La disputa, si existe, no gira en torno a estos hechos reconocidos, sino en torno del lugar del significado descriptivo de “bueno” al explicarlos. La teoría descriptiva sostiene que, junto con una teoría general de los actos verbales, la definición de “bueno” facilita una adecuada información de estos hechos. No hay ocasión de introducir un tipo distinto de significado.

63. La definición del bien para los proyectos de vida

Hasta ahora, sólo he discutido las primeras fases de la definición del bien, en las que no se plantean preguntas acerca de la racionalidad de los fines que se toman como dados. Que una cosa sea un buen X para K se trata como equivalente a que tenga las propiedades que es racional que K desee en un X, en vista de sus intereses y propósitos. Pero muchas veces valoramos la racionalidad de los deseos de una persona, y la definición debe extenderse hasta abarcar este caso fundamental, si ha de servir a los objetivos de la teoría de la justicia. Ahora bien, la idea básica en la tercera fase consiste en aplicar la definición del bien a los proyectos de vida. El proyecto racional para una persona determina su bien. Aquí adopto la idea de Royce de que una persona puede ser considerada como una vida humana, vivida según un proyecto. En opinión de Royce, un individuo dice quién es al describir sus propósitos y sus motivos, lo que pretende hacer en su vida.[10] Si este proyecto es racional, diré que la concepción de su bien, por parte de la persona, es también racional. En su caso, coinciden el bien real y el aparente. De modo análogo, sus intereses y sus objetivos son racionales, y conviene tomarlos como puntos de referencia para establecer juicios que correspondan a las dos primeras fases de la definición. Estas sugerencias son claras, pero la exposición de los detalles es un tanto tediosa. Para facilitar las cosas, empezaré con un par de definiciones, y luego las explicaré y comentaré más adelante.

Estas definiciones dicen lo siguiente: primero, el proyecto de vida de una persona es racional, cuando —y sólo cuando— *1)* es uno de los proyectos congruentes con los principios de elección racional, cuando estos se aplican a todas las características importantes de su situación, y *2)* es ese proyecto, entre los que satisfacen esta condición, el que sería elegido por él con plena racionalidad deliberativa, esto es, con plena

conciencia de los hechos importantes y tras una cuidadosa reflexión acerca de las consecuencias.[11] (El concepto de racionalidad deliberada se discute en la próxima sección.) En segundo lugar, los intereses y los propósitos de una persona son racionales, cuando —y sólo cuando— han de ser estimulados y proporcionados por el proyecto que es racional para esa persona Es de señalar que, en la primera de estas definiciones he indicado que, probablemente, un proyecto racional no es más que uno de los muchos posibles proyectos congruentes con los principios de elección racional. La causa de esta complicación consiste en que estos principios no eligen un proyecto como el mejor. Tenemos, en cambio, una clase maximal de proyectos: cada miembro de esta clase es superior a todos los proyectos no incluidos en ella, pero, entre dos proyectos cualesquiera de la clase, ninguno es superior ni inferior al otro. De esta manera, para identificar el proyecto racional de una persona, yo doy por supuesto que es el proyecto perteneciente a la clase del máximo valor el que esa persona elegiría con plena racionalidad deliberativa. Criticamos, pues, el proyecto de alguien mostrando que viola los principios de la elección racional, o porque no es el proyecto que el interesado debería seguir si valorase sus posibilidades de manera cuidadosa, a la luz de un total conocimiento de su situación.

Antes de esclarecer los principios de la elección racional, quiero decir algunas cosas acerca del concepto, más bien complejo, de proyecto racional. Esto es fundamental para la definición del bien, porque un proyecto racional de vida establece el punto de vista básico desde el cual deben formularse y, en última instancia, adquirir congruencia todos los juicios de valor relacionados con una persona determinada. En efecto, con ciertas salvedades (§ 83), podemos pensar que una persona es feliz cuando está en vías de una realización afortunada (más o menos) de un proyecto racional de vida trazado en unas condiciones (más o menos) favorables, y si esa persona confía razonablemente en que su proyecto puede llevarse a cabo. Alguien es feliz cuando sus proyectos se desarrollan bien, cuando sus más importantes aspiraciones se van realizando, y cuando se siente seguro de que su buena fortuna será duradera. Como los proyectos que es racional adoptar varían de una persona a otra, según sus facultades y circunstancias, etc., diferentes individuos encuentran su felicidad en hacer cosas diferentes. La referencia a las circunstancias favorables es necesaria porque una disposición racional de las propias actividades también puede consistir en aceptar el mal menor, cuando las circunstancias naturales son duras y opresivas las exigencias de otros. La consecución de la felicidad en el sentido más amplio de una vida feliz, o de un periodo feliz de la propia vida, supone siempre un cierto grado de buena fortuna.

Veamos ahora algunos otros puntos acerca de los proyectos a largo plazo. El primero se refiere a su estructura temporal. Un proyecto tendrá que hacer, naturalmente, alguna previsión incluso respecto al futuro más distante y a nuestra muerte, pero se hace

relativamente menos específico para periodos posteriores. Es seguro que intervendrán algunas amplias contingencias contrarias y que se dispondrá de recursos generalmente favorables, pero los detalles se van insertando gradualmente, a medida que se cuenta con más información y que se conocen con mayor precisión nuestros deseos y necesidades. En efecto, un principio de elección racional es el del aplazamiento: si en el futuro podemos desear hacer una de varias cosas, pero no estamos seguros de cuál, entonces, en igualdad de circunstancias, tenemos que proyectar ahora, de modo que ambas alternativas permanezcan abiertas. No debemos imaginar que un proyecto racional sea una pauta detallada para la acción que se extienda a lo largo de toda la vida. Se trata, en realidad, de una jerarquía de proyectos, cuyos subproyectos más específicos van situándose en el momento adecuado.

El segundo punto está relacionado con el primero. La estructura de un proyecto no sólo refleja la necesidad de una información específica, sino que también pone de manifiesto una jerarquía de deseos que va, de un modo similar, de lo más general a lo menos general. Las características principales de un proyecto estimulan y aseguran el alcance de los objetivos más permanentes y generales. Un proyecto racional debe, por ejemplo, admitir los bienes primarios, porque, de otro modo, ningún proyecto puede tener éxito; pero la forma concreta que adoptarán los correspondientes deseos suele ser desconocida con anterioridad, y puede esperar hasta el momento oportuno. Así, mientras sabemos que, a lo largo de un extenso periodo tendremos siempre deseos de comer y de beber, sólo cuando el momento llega decidimos que la comida conste de estos o de aquellos platillos. Estas decisiones dependen de las elecciones disponibles, del menú que la situación permita.

Proyectar, por tanto, es, en parte, programar.[12] Tratamos de organizar nuestras actividades en una sucesión temporal, en la que cada una se mantiene durante un cierto tiempo. De este modo, una serie de deseos interrelacionados pueda satisfacerse de manera eficiente y armoniosa. Los recursos básicos de tiempo y de energía se asignan a las distintas actividades, según la intensidad de los deseos a que responden y según la medida en que probablemente contribuirán a la consecución de otros fines. El objeto de la deliberación es encontrar el proyecto que mejor organice nuestras actividades e influya en la formación de nuestros deseos subsiguientes, de modo que nuestros propósitos e intereses puedan combinarse fructíferamente en un solo esquema de comportamiento. Se eliminan los deseos que tienden a entorpecer la consecución de otros fines, o que socavan la capacidad de realización de otras actividades; en cambio, se estimulan los que son agradables en sí mismos y colaboran, además, al logro de otros objetivos. Un proyecto, pues, se compone de subproyectos convenientemente dispuestos en una jerarquía, y los rasgos generales del proyecto permiten que los objetivos e intereses más permanentes se

complementen entre sí. Como sólo pueden preverse los perfiles de tales objetivos e intereses, las partes operativas de los subproyectos que los facilitan se deciden, al fin, independientemente, a medida que avanzamos. Las revisiones y los cambios en los niveles inferiores no suelen repercutir en la totalidad de la estructura. Si esta concepción de los proyectos es correcta, cabe esperar que las cosas buenas de la vida sean, hablando en líneas generales, aquellas actividades y relaciones que ocupen un puesto más importante en los proyectos racionales. Y los bienes primarios vendrían a ser las cosas que, en general, se necesiten para llevar a cabo con éxito esos proyectos, cualesquiera que sean la naturaleza específica del proyecto y sus fines últimos.

Desgraciadamente, estas observaciones son demasiado breves. Pero sólo pretenden prevenir los equívocos más probables acerca del concepto de un proyecto racional, e indicar el lugar de este concepto en una teoría del bien. Ahora trataré de aclarar el significado de los principios de elección racional. Estos principios deben darse por enumeración, de modo que, llegado el momento, sustituyan al concepto de racionalidad. Los rasgos pertinentes de la situación de una persona se identifican mediante estos principios y mediante las condiciones generales de la vida humana a las que deben ajustarse los proyectos. Llegados a este punto, mencionaré aquellos aspectos de la racionalidad que son más comunes y que parecen menos discutidos. Y, de momento, daré por supuesto que la situación electiva se relaciona con el corto plazo. La cuestión consiste en saber cómo han de insertarse los detalles más o menos finales de un subproyecto que debe ejecutarse en un periodo relativamente breve, como cuando hacemos proyectos para unas vacaciones. El sistema más amplio de deseos puede no verse afectado de modo importante, aunque, naturalmente, unos deseos se verán satisfechos en ese intervalo, y otros, no.

Ahora bien: respecto a las cuestiones a corto plazo, sin embargo, ciertos principios parecen perfectamente rectos e indiscutibles. El primero de ellos es el de los medios eficaces. Supongamos que hay un determinado objetivo que se desea, y que todas las alternativas son medios para conseguirlo, mientras que, en otros aspectos, son neutrales. El principio sostiene que debemos adoptar la alternativa que realice el fin del mejor modo. Más aún: dado el objetivo, debemos realizarlo con el menor gasto de medios (cualesquiera que sean); o, dados los medios, debemos cumplir el objetivo de la manera más completa posible. Este principio acaso sea el criterio más natural de elección racional. En realidad, como luego veremos, hay cierta tendencia a suponer que la deliberación siempre debe adoptar esta forma, de modo que se regule, en última instancia, de acuerdo con un determinado objetivo final (§ 83). De otro modo, se cree que no hay forma racional de equilibrar una pluralidad de fines contrapuestos. Pero, de momento, dejo esta cuestión aparte.

El segundo principio de elección racional consiste en que un proyecto (a corto plazo) debe ser preferido a otro cuando su ejecución cumplirá todos los objetivos deseados del otro proyecto y, además, alguno o algunos otros objetivos. Perry se refiere a este criterio como principio de inclusividad, y yo haré lo mismo.[13] Así, tenemos que seguir el proyecto más inclusivo, en el caso de que exista. Para aclararlo, supongamos que estamos proyectando un viaje y tenemos que decidir si hemos de ir a Roma o a París. Parece imposible visitar las dos ciudades. Si, después de reflexionar, resulta claro que en París podemos hacer todo lo que deseamos hacer en Roma y, además, algunas otras cosas, entonces iremos a París. Al adoptar este proyecto cumpliremos un conjunto más vasto de objetivos y no quedará sin hacer nada de lo que pudiera realizarse mediante el otro proyecto. Pero, frecuentemente, ninguno de los dos proyectos es más inclusivo que el otro; cada uno de ellos puede alcanzar un objetivo que el otro no alcanza. Debemos recurrir a algún otro principio que concilie nuestras aspiraciones o, en otro caso, someter nuestras aspiraciones a un nuevo análisis (§ 83).

Un tercer principio es el que podemos llamar de la mayor probabilidad. Supongamos que los objetivos que pueden conseguirse mediante los dos proyectos son, en general, los mismos. Entonces, puede suceder que unos objetivos tengan una mayor oportunidad de realización mediante un proyecto que mediante el otro, sin que, al propio tiempo, ninguno de los demás objetivos tenga menos probabilidades de ser alcanzado. Por ejemplo, aunque tal vez podamos hacer todo lo que deseamos tanto en Roma como en París, algunas de las cosas que deseamos hacer parecen ofrecer una mayor probabilidad de éxito en París y, en cuanto a las demás, la probabilidad es, en líneas generales, la misma. En ese caso, el principio sostiene que debemos ir a París. Una mayor probabilidad de éxito favorece un proyecto, exactamente como lo favorece la finalidad más inclusiva. Cuando estos principios actúan conjuntamente, la elección no ofrece duda alguna. Supongamos que preferimos un Ticiano a un Tintoretto, y que el primero de dos billetes de lotería da la mayor oportunidad al Ticiano, mientras el segundo la asigna al Tintoretto. Es indudable que debemos preferir el primer billete.

Hasta ahora, hemos venido considerando la aplicación de los principios de elección racional a los casos a corto plazo. Ahora quiero examinar el otro extremo, en el que tenemos que adoptar un proyecto a largo plazo, incluso un proyecto de vida, como cuando nos vemos obligados a elegir una profesión o una ocupación. Puede pensarse que el hecho de tener que tomar tal decisión es una tarea que nos viene impuesta sólo por una determinada forma de cultura. En otra sociedad, tal elección no podría plantearse. Pero, en realidad, la cuestión de lo que hemos de hacer con nuestra vida está siempre presente, aunque unas sociedades nos la impongan con mayor apremio que otras, y en diferentes momentos de la existencia. La decisión límite de no tener proyecto alguno,

dejando que las cosas vayan como vayan, es también, teóricamente, un proyecto que puede ser racional o no. Así, pues, al aceptar la idea de un proyecto a largo plazo, parece claro que tal esquema debe valorarse por el resultado al que probablemente conduzca, en cada futuro periodo de tiempo. En este caso, por tanto, el principio de inclusividad opera como sigue: un proyecto a largo plazo es mejor que otro para cualquier periodo dado (o número de periodos) si permite el estímulo y la satisfacción de todos los objetivos e intereses del otro proyecto, y el estímulo y la satisfacción, además, de algún otro objetivo o interés. Debe preferirse el proyecto más inclusivo, si lo hay, porque comprende todos los objetivos del primer proyecto y, por lo menos, otro objetivo más. Si este principio se combina con el de los medios eficaces, juntos definen la racionalidad como la preferencia, en igualdad de circunstancias, de los mayores medios para realizar nuestros propósitos, y el desarrollo de intereses más vastos y más variados suponiendo que esas aspiraciones puedan llevarse a cabo. El principio de mayor probabilidad apoya esta preferencia, incluso en situaciones en que no podemos estar seguros de que los objetivos más vastos sean realizables, siempre que las oportunidades de realización sean tan grandes como con el proyecto más reducido.

La aplicación de los principios de medios eficaces y de la mayor probabilidad a los casos de largo plazo parece bastante correcta. Pero el uso del principio de inclusividad puede parecer problemático. Con un sistema fijo de objetivos a corto plazo, suponemos que tenemos ya nuestros deseos y, dado este hecho, consideramos el mejor modo de satisfacerlos. Pero, en la elección a largo plazo, aunque no tengamos todavía los deseos que los diversos proyectos habrán de estimular, nos hallamos inclinados, de todos modos, a adoptar el proyecto que desarrolle los intereses más vastos, en el supuesto de que esos nuevos intereses puedan realizarse. Ahora bien: una persona puede decir que, como no tiene los intereses más inclusivos, no pierde nada al no decidir estimularlos y satisfacerlos. Puede añadir que la posible satisfacción de unos deseos que puede decidir no tener nunca es una consideración sin interés. Naturalmente, puede sostener también que el sistema de intereses más inclusivo le somete a un mayor riesgo de insatisfacción; pero esta objeción debe excluirse, porque el principio da por supuesto que la pauta más vasta de objetivos tiene la misma probabilidad de realizarse.

Hay dos consideraciones que parecen favorecer el principio de inclusividad en los casos a largo plazo. En primer lugar, suponiendo que el grado de felicidad de una persona depende, en parte, de la proporción de sus aspiraciones cumplidas, de la medida en que sus proyectos se hacen realidad, de allí se sigue que la observancia del principio de inclusividad tiende a elevar esta proporción y, en consecuencia, a incrementar la felicidad de la persona. Este efecto sólo deja de producirse en el caso de que todas las aspiraciones del proyecto menos inclusivo estén ya aseguradas. La otra consideración es que, de

acuerdo con el principio aristotélico (explicado más adelante, en el § 65), yo doy por sentado que los seres humanos tienen un deseo de orden más elevado de seguir el principio de inclusividad. Prefieren el proyecto a largo plazo más vasto, porque su ejecución implica, probablemente, una combinación más compleja de facultades. El principio aristotélico establece que, en circunstancias iguales, los seres humanos disfrutan del ejercicio de sus capacidades hechas realidad (sus facultades innatas o adquiridas), y que este disfrute aumenta cuando aumenta la capacidad que se realiza, o cuanto mayor es su complejidad. Una persona experimenta un placer en hacer algo cuanto mayor es la habilidad que va adquiriendo y, entre dos actividades que realiza igualmente bien, prefiere la que exige el mayor número de facultades más sutiles e intrincadas. Así, el deseo de ejecutar la pauta más vasta de objetivos, que introduce en el juego los talentos más sutilmente desarrollados, es un aspecto del principio aristotélico. Y este deseo, juntamente con los deseos de orden más elevado que actúan sobre otros principios de elección racional, es una de las finalidades reguladoras que nos impulsan a comprometernos en una deliberación racional y a seguir sus resultados.

En estas observaciones hay muchas cosas que requieren una ulterior explicación. Por ejemplo, está claro que estos tres principios no bastan, en general, para clasificar los proyectos que se nos ofrecen. Los medios pueden no ser neutrales, los proyectos inclusivos pueden no existir, las aspiraciones realizadas pueden no ser lo bastante similares, etc. Para aplicar estos principios, consideramos nuestros objetivos tal como estamos inclinados a describirlos, y el mayor o menor número de ellos realizado por este o por aquel proyecto, o calculamos la probabilidad de éxito. Por esta razón, me referiré a estos criterios como a principios contables. No requieren un ulterior análisis o una alteración de nuestros deseos ni un juicio acerca de la relativa intensidad de nuestros deseos. Dejo aparte estas cuestiones para el análisis de la racionalidad deliberativa. Tal vez lo mejor sea concluir esta información preliminar señalando lo que parece razonablemente claro: en concreto, que podemos elegir entre proyectos racionales de vida. Y esto significa que podemos elegir ahora qué deseos habremos de tener en un tiempo futuro.

En el primer momento podría suponerse que esto no es posible. A veces, pensamos que por lo menos nuestros más importantes deseos están fijados y que sólo deliberamos acerca de los medios de satisfacerlos. Naturalmente, está claro que la deliberación nos lleva a tener unos deseos que antes no teníamos: por ejemplo, el deseo de disponer de determinados medios que, tras la reflexión, hemos llegado a considerar útiles para nuestros propósitos. Además, es claro que el hecho de detenernos a pensar puede conducirnos a hacer más específico un deseo general, como cuando un deseo de oír música se convierte en el deseo de escuchar una obra determinada. Pero supongamos

que, al margen de esos tipos de excepciones, no decidimos ahora lo que ahora hemos de desear. Sin embargo, podemos, ciertamente, decidir ahora hacer algo que sabemos que influirá en los deseos que tendremos en el futuro. En cualquier tiempo dado, las personas racionales deciden entre unos proyectos de acción, teniendo en cuenta su situación y sus opiniones, juntamente con sus más importantes deseos actuales y con los principios de elección racional. Así, elegimos entre deseos futuros a la luz de nuestros deseos presentes, incluyendo entre éstos el deseo de actuar según principios racionales. Cuando un individuo decide lo que ha de ser, a qué ocupación o profesión se dedicará, por ejemplo, adopta un determinado proyecto de vida. Con el tiempo, su elección le llevará a adquirir una pauta definida de deseos o aspiraciones (o a la falta de ellos), algunos de cuyos aspectos son exclusivos de él, mientras otros son propios de la ocupación o del modo de vida que ha elegido. Estas consideraciones parecen bastante evidentes, y tan sólo reproducen, en el caso del individuo, los profundos efectos que la elección de una concepción de la justicia tiene que producir sobre los tipos de objetivos e intereses estimulados por la estructura básica de la sociedad. Las convicciones acerca de la clase de persona que nos proponemos ser se hallan implícitas, de un modo análogo, en la aceptación de los principios de justicia.

64. Racionalidad deliberativa

Ya he señalado que los principios más sencillos de la elección racional (los principios contables) no bastan para ordenar proyectos. A veces no se aplican, porque acaso no haya proyecto inclusivo, por ejemplo, o, en otro caso, porque los medios no son neutrales. O a menudo ocurre que nos encontramos con una clase del máximo valor. En esos casos, puede recurrirse, naturalmente, a nuevos criterios racionales, y más adelante analizaremos algunos de éstos. Pero voy a suponer que, mientras los principios racionales pueden centrarse en nuestros juicios y establecer lineamientos para la reflexión, debemos, al fin, elegir por nosotros mismos en el sentido de que la elección se basa, muchas veces, en nuestro conocimiento directo, no sólo de las cosas que deseamos, sino también de la intensidad con que las deseamos. A veces, no es posible evitar la necesidad de valorar la relativa intensidad de nuestros deseos. Los principios racionales pueden ayudarnos a hacerlo, pero no siempre pueden determinar esas estimaciones de un modo rutinario. Desde luego, hay un principio formal que parece facilitar una respuesta general. Este es el principio de adoptar el proyecto que arroje el más elevado saldo de satisfacciones. O, para expresar el criterio de un modo menos hedonístico, aunque más impreciso, nos inclinamos a emprender el camino que más probablemente

nos conduce a la realización de nuestros objetivos más importantes. Pero este principio tampoco nos facilita un procedimiento explícito para elaborar nuestras elecciones. Está claro que se deja al propio agente la decisión acerca de qué es lo que más desea y el juicio acerca de la importancia comparativa de sus varios propósitos.

Llegados a este punto, introduzco la noción de racionalidad deliberativa, siguiendo una idea de Sidgwick. Éste caracteriza al futuro bien de una persona, en conjunto, como lo que esta persona desearía y buscaría ahora, si las consecuencias de todas las diversas formas de comportamiento que se le ofrecen fuesen, en el momento actual, exactamente previstas por ella y adecuadamente realizadas en su imaginación. El bien de un individuo es la composición hipotética de las fuerzas impulsivas que resulta de la reflexión deliberativa que cumple determinadas condiciones.[14] Adaptando la noción de Sidgwick a la elección de proyectos, podemos decir que el proyecto racional para una persona es el que elegiría con racionalidad deliberativa (entre los que son compatibles con los principios contables y con otros principios de elección racional, una vez establecidos éstos). Es el proyecto sobre el que recaería la decisión como resultado de una reflexión cuidadosa, en la que el agente reconsideraría, a la luz de todos los hechos pertinentes, lo que probablemente realizaría aquellos proyectos, investigando así el modo de acción que mejor cumpliría sus deseos más fundamentales.

En esta definición de la racionalidad deliberativa se supone que no hay errores de cálculo ni de razonamiento, y que los hechos están correctamente valorados. Supongo también que el agente no se halla sometido a equívocos respecto a lo que verdaderamente desea. Las más de las veces, sin embargo, cuando consigue su propósito, no descubre que ya no lo desea, y desea, en cambio, haber hecho otra cosa. Además, se supone que es exacto y completo el conocimiento, por parte del agente, de su situación y de las consecuencias de llevar a cabo cada proyecto. No deja de tenerse en cuenta ninguna circunstancia pertinente. Así, el mejor proyecto para un individuo es el que adoptaría si poseyese una información completa. Es el proyecto objetivamente racional para él y determina su bien real. Como es natural, nuestro conocimiento de lo que ocurrirá si seguimos este o aquel proyecto suele ser incompleto. Muchas veces, no sabemos cuál es el proyecto racional para nosotros; lo más que podemos tener es una opinión razonable acerca de dónde se encuentra nuestro bien, y a veces sólo podemos hacer conjeturas. Pero si el agente hace todo lo que una persona racional puede hacer con la información de que dispone, el proyecto que sigue es un proyecto subjetivamente racional. Su elección puede ser errónea, pero, en ese caso, se debe a que sus opiniones son comprensiblemente erróneas o su conocimiento es insuficiente, y no a que establezca inferencias apresuradas y engañosas, o a que sufra alguna confusión respecto a lo que en verdad desea. En este caso, no puede culparse a una persona de ningún tipo de discrepancias entre su bien

aparente y su bien real.

El concepto de racionalidad deliberativa es, sin duda, sumamente complejo, pues combina muchos elementos. No intentaré enumerar aquí todas las formas en que puede descarriarse el proceso de reflexión. Si fuera necesario, podrían clasificarse los géneros de errores que pueden cometerse, los tipos de pruebas que el agente puede aplicar para ver si tiene un conocimiento adecuado, etc. Habría que señalar, sin embargo, que una persona racional no continuará, habitualmente, deliberando hasta que haya encontrado el mejor proyecto que se le ofrece. Con frecuencia, se contentará con formar un proyecto satisfactorio (o un subproyecto), es decir, un proyecto que satisfaga varias condiciones mínimas.[15] La deliberación racional es, en sí misma, una actividad como cualquier otra, y la medida en que podemos dedicarnos a ella se halla sometida a una decisión racional. La regla formal consiste en que podemos deliberar hasta el momento en que los probables beneficios del mejoramiento de nuestro proyecto valen exactamente el tiempo y el esfuerzo de la reflexión. Una vez que tenemos en cuenta los costos de la deliberación, es irracional preocuparse de encontrar el mejor proyecto, el que elegiríamos si tuviésemos una información completa. Es perfectamente racional seguir un proyecto satisfactorio cuando las recompensas que se esperan de un nuevo cálculo y de un conocimiento adicional no superan los inconvenientes. Ni siquiera hay nada irracional en una aversión a la deliberación misma, siempre que se esté dispuesto a aceptar las consecuencias. La bondad como racionalidad no atribuye ningún valor especial al proceso de decisión. La importancia para el agente de una cuidadosa reflexión variará, probablemente, de un individuo a otro. De todos modos, una persona se conduce de manera irracional cuando su falta de disposición a pensar qué es lo mejor (o lo satisfactorio) que puede hacer le induce a errores que, si se detuviese a considerarlo, reconocería que, si lo hubiera reflexionado, habría podido impedirlos.

En esta información sobre la racionalidad deliberativa he supuesto una cierta competencia por parte de la persona que decide: conoce los rasgos generales de sus deseos y de sus objetivos, tanto presentes como futuros, y es capaz de valorar la relativa intensidad de sus deseos, y de decidir si es necesario lo que realmente desea. Además, puede examinar las alternativas que se le ofrecen y establecer una clasificación coherente de ellas: dados dos proyectos cualesquiera, puede resolver cuál prefiere o si permanece indiferente ante ellos, y estas preferencias son transitivas. Una vez fijado un proyecto, es capaz de adherirse a él y puede resistir a las tentaciones y distracciones presentes que estorban su ejecución. Estos supuestos están de acuerdo con la noción común de racionalidad que he utilizado durante todo el tiempo (§ 25). No examinaré aquí estos aspectos de la conducta racional. Parece más útil mencionar brevemente algunas formas de crítica de nuestros fines, que pueden ayudarnos muchas veces a estimar la intensidad

relativa de nuestros deseos. Teniendo en cuenta que nuestro propósito general es el de realizar un proyecto (o subproyecto) racional, está claro que algunos rasgos de los deseos hacen imposible esta realización. Por ejemplo, no podemos alcanzar objetivos cuya descripción es absurda o contradice verdades bien establecidas. Como π es un número trascendente, sería una insensatez tratar de demostrar que es un número algebraico. Desde luego, un matemático que intentase demostrar esta proposición podría descubrir, incidentalmente, muchos hechos importantes, y esto acaso recompensaría sus esfuerzos. Pero, en la medida en que su objetivo era demostrar una falsedad, su proyecto estaría abierto a la crítica, y, una vez que él cobrase conciencia de ello, renunciaría a tal objetivo. Lo mismo puede decirse de los deseos que dependen de que tengamos convicciones erróneas. No se excluye la posibilidad de que unas opiniones erróneas tengan un efecto beneficioso, permitiéndonos seguir adelante con nuestros proyectos, pues son, por así decirlo, ilusiones útiles. Pero los deseos que esas convicciones apoyan son irracionales en la medida en que la falsedad de esas convicciones hace imposible la ejecución del proyecto, o impide que se adopten proyectos superiores. (Quisiera señalar aquí que, en la teoría específica, el valor del conocimiento de los hechos se deriva de su relación con la ejecución afortunada de proyectos racionales. Hasta ahora, por lo menos, no hay bases para atribuir un valor intrínseco al hecho de tener convicciones ciertas.)

Podemos investigar también las circunstancias en que hemos adquirido nuestros deseos y llegar a la conclusión de que algunos de nuestros propósitos están, en varios aspectos, desencaminados.[16] Así, un deseo puede surgir de una excesiva generalización, o brotar de asociaciones más o menos accidentales. Esto resulta especialmente probable en el caso de aversiones desarrolladas cuando somos jóvenes y no poseemos suficiente experiencia ni madurez para hacer las correcciones necesarias. Otros deseos pueden ser excesivos, por haber adquirido su peculiar urgencia como una reacción desorbitada a un periodo anterior de rigurosa privación o angustia. No nos interesa aquí el estudio de estos procesos, ni su perturbadora influencia sobre el normal desarrollo de nuestro sistema de deseos. Pero sugieren ciertas reflexiones críticas que constituyen importantes pautas de deliberación. El conocimiento de la génesis de nuestros deseos puede, muchas veces, esclarecernos perfectamente que, en realidad, deseamos unas cosas más que otras. Así como algunos propósitos parecen menos importantes cuando se someten a una investigación crítica, o incluso pierden totalmente su atractivo, otros pueden adquirir un indudable predominio que ofrece bases suficientes para la elección. Naturalmente, es posible que, a pesar de las infortunadas circunstancias en que se han desarrollado algunos de nuestros deseos y aversiones, éstos se ajusten todavía al cumplimiento de los proyectos racionales e incluso los mejoren notablemente. En ese caso resultan, después de todo, perfectamente racionales.

Por último, hay ciertos principios relacionados con el tiempo, que también pueden utilizarse para elegir entre proyectos. Ya he mencionado el principio de aplazamiento. Este principio sostiene que, en igualdad de circunstancias, los proyectos racionales tratan de que no nos comprometamos mientras no tengamos una clara visión de los hechos relevantes. Y también hemos considerado las bases para rechazar una pura preferencia temporal (§ 45). Tenemos que ver nuestra vida como un conjunto, como las actividades de un individuo racional desplegadas a lo largo del tiempo. La simple situación temporal o la distancia desde el presente no es razón para favorecer un momento sobre otro. Los propósitos futuros no pueden ser desestimados sólo porque sean futuros, aunque podemos, naturalmente, atribuirles menos importancia si hay razones para pensar que, dada su relación con otras cosas, su cumplimiento es menos probable. La importancia intrínseca que atribuimos a las diferentes partes de nuestra vida sería la misma en cada momento de la sucesión temporal. Estos valores dependerían del conjunto del propio proyecto en la medida en que podamos determinarlo, y no se verían influidos por las contingencias de nuestra perspectiva actual.

Otros dos principios se aplican a la conformación general de proyectos a través del tiempo. Uno de estos principios es el de continuidad.[17] Nos recuerda que, como un proyecto es una sucesión catalogada de actividades, las anteriores y las posteriores se hallan ligadas entre sí, de tal modo que se influyan mutuamente. El proyecto, en su conjunto, tiene una cierta unidad, un tema dominante. No hay, por así decirlo, una función de utilidad separada para cada periodo. No sólo deben tenerse en cuenta los efectos entre periodos, sino que deben evitarse, lógicamente, las oscilaciones importantes tanto hacia arriba como hacia abajo. Un segundo principio, estrechamente relacionado con el anterior, sostiene que debemos considerar las ventajas de las expectativas ascendentes o, por lo menos, no muy declinantes. Hay varias etapas en la vida; cada una de ellas, idealmente, con sus propios goces y tareas característicos. En igualdad de circunstancias deberíamos disponer las cosas en las primeras etapas de tal modo que nos permitiesen una vida feliz en las últimas. Parece que en las más de las veces deben preferirse las expectativas ascendentes a lo largo del tiempo. Si se estima el valor de una actividad en relación con su propio periodo, suponiendo que esto sea posible, podemos tratar de explicar esta preferencia por la intensidad relativamente mayor de los goces de anticipación sobre los de la memoria. Aunque la suma total de goce es la misma cuando los goces se estiman localmente, las expectativas crecientes proporcionan una medida de la satisfacción, que es la que produce la diferencia. Pero, aun dejando a un lado este elemento, el proyecto ascendente, o por lo menos no declinante, parece preferible porque las actividades posteriores pueden, muchas veces, incorporar y reunir los resultados y los goces de toda una vida en una estructura coherente, como no pueden hacerlo los de un

proyecto declinante.

En estas notas sobre los recursos de la deliberación y los principios relacionados con el tiempo, he tratado de ajustarme a la noción de Sidgwick acerca del bien de una persona. En resumen, nuestro bien está determinado por el proyecto de vida que adoptaríamos con plena racionalidad deliberativa si el futuro estuviera exactamente previsto y adecuadamente realizado en la imaginación. Las cuestiones que acabamos de discutir están relacionadas con la condición de racionalidad en este sentido. Aquí vale la pena subrayar que un proyecto racional es el que se seleccionaría si se cumpliesen determinadas condiciones. El criterio del bien es hipotético, de modo semejante al del criterio de la justicia. Cuando surge la pregunta de si determinada acción está de acuerdo con nuestro bien, la respuesta depende de la medida en que se ajusta al proyecto que habría que elegir con racionalidad deliberativa.

Ahora bien: un rasgo de un proyecto racional consiste en que, al realizarlo, el individuo no cambia su elección ni desea haber hecho en su lugar una cosa distinta. Una persona racional no llega a sentir por las consecuencias previstas una aversión tan grande que lamente haber seguido el proyecto que ha adoptado. La ausencia de este tipo de pesar no basta, sin embargo, para asegurar que un proyecto sea racional. Puede haber otro proyecto a nuestro alcance que, de haberlo tenido en cuenta, nos habría parecido mucho mejor. De todos modos, si nuestra información es correcta, y completo nuestro conocimiento de las consecuencias en sus aspectos más pertinentes, no sentimos pesar por haber seguido un proyecto racional, aun cuando no sea un buen proyecto, juzgado en absoluto. En este caso, el proyecto es objetivamente racional. Desde luego, podemos lamentar alguna otra cosa: por ejemplo, que tengamos que vivir en unas condiciones tan infortunadas que sea imposible llevar una vida feliz. Es imaginable que podamos desear no haber nacido. Pero no lamentamos que, habiendo nacido, hayamos seguido el mejor proyecto todo lo mal posible, si se considera desde el punto de vista de algún patrón ideal. Una persona racional puede lamentar su adhesión a un proyecto subjetivamente racional pero no porque considere, en modo alguno, que su elección es merecedora de crítica. Porque esa persona hace lo que parece mejor en el momento, y si luego resulta que sus opiniones eran erróneas, a juzgar por las infortunadas consecuencias, la culpa no es suya. No tiene por qué hacerse reproches. No había posibilidad alguna de saber cuál era el mejor proyecto de todos, ni siquiera qué proyecto era mejor que otro u otros.

Si reunimos estas reflexiones obtendremos el principio orientador de que un individuo racional tiene que actuar siempre de tal modo que nunca tenga que censurarse, pase lo que pase después. Al considerarse como un ser que continúa siendo a lo largo del tiempo, puede decir que, en cada momento de su vida, ha hecho lo que el equilibrio de razones requería o, por lo menos, permitía.[18] Por tanto, todos los riesgos que corre

valen la pena, de modo que aun en el caso de que ocurriese lo peor, que él no tenía razón alguna para prever, puede seguir afirmando que lo que él hizo estaba más allá de toda crítica. No lamenta su elección. Por lo menos, no la lamenta en el sentido de que después considere que en el momento oportuno habría sido más racional haber hecho otra cosa. Este principio no nos impedirá, ciertamente, seguir unos pasos que nos conduzcan al infortunio. Nada puede protegernos contra las ambigüedades y limitaciones de nuestro conocimiento ni garantizar que encontramos la mejor alternativa que se nos ofrece. El recurso a la racionalidad deliberativa sólo puede asegurar que nuestra conducta esté más allá de todo reproche, y que seamos responsables ante nosotros mismos como una sola persona a lo largo del tiempo. Realmente, nos sorprendería que alguien dijese que no se preocupa de la manera en que verá sus actos de hoy en el futuro, más de lo que se preocupa de los asuntos de otro (que es de suponer que no sea mucho). El que rechaza igualmente las exigencias de su yo futuro y los intereses de los otros no sólo es irresponsable con respecto a ellos, sino también en relación con su propia persona. No se ve a sí mismo como un ser que permanece.

Ahora bien: considerado de este modo, el principio de responsabilidad ante sí mismo se asemeja a un principio del derecho. Las exigencias de la propia persona, en diferentes momentos, tienen que conformarse de tal modo que la persona, en cada momento, pueda afirmar el proyecto que ha seguido y continúa siguiendo. La persona, en un momento dado, por así decirlo, no debe poder lamentarse a causa de unas acciones que realice en otro momento. Este principio no excluye, naturalmente, la continuación voluntaria de las dificultades y del sufrimiento, pero debe ser aceptable, actualmente, en vista del bien esperado o conseguido. Considerada desde la situación original, la lógica de la responsabilidad ante sí mismo parece bastante clara. Como ahí se aplica la noción de la racionalidad deliberativa, esto significa que los individuos no pueden ponerse de acuerdo sobre una concepción de la justicia si las consecuencias de su aplicación son susceptibles de conducir a un autorreproche de haberse realizado las posibilidades menos afortunadas. Los individuos se esforzarían por liberarse de tales pesadumbres. Y los principios de la justicia como imparcialidad parecen satisfacer esta exigencia mejor que otras concepciones, como podemos ver por la discusión que hemos desarrollado acerca de las tensiones del compromiso (§ 29) .

Una observación final sobre la bondad como racionalidad. Podría objetarse que esta concepción implica que habría que estar planeando y calculando continuamente. Pero esta interpretación se basa en un error. El primer propósito de la teoría es facilitar un criterio para el bien de la persona. Este criterio se define, principalmente, con referencia al proyecto racional que se elegiría con plena racionalidad deliberativa. Debe tenerse en cuenta la naturaleza hipotética de la definición. Una vida feliz no es una vida que se

resigna a decidir si hacer esto o aquello. Por esa sola definición, es muy poco lo que puede decirse acerca del contenido de un proyecto racional o de las actividades particulares que lo comprenden. No es inconcebible que un individuo, o incluso una sociedad entera, alcance la felicidad sólo movido por una inclinación espontánea. Con una gran oportunidad y con buena fortuna, algunos hombres pueden encontrar, sencillamente de manera natural, el modo de vida que adoptarían mediante la racionalidad deliberativa. Las más de las veces, sin embargo, no somos tan afortunados y, sin detenernos a pensar y a vernos a nosotros mismos como personas con una vida a lo largo del tiempo, es casi seguro que acabaremos lamentando nuestra forma de conducta. Aun cuando una persona acierte a confiar en sus impulsos naturales sin reveses, necesitaremos, de todos modos, una concepción de su bien para valorar si realmente ha sido afortunada o no. El interesado puede pensar que sí, pero puede estar equivocado y, para resolver este problema, tenemos que examinar las hipotéticas selecciones que habría sido racional que él hiciese, teniendo en cuenta, desde luego, todos los beneficios que puede haber obtenido por no preocuparse de esas cosas. Como lo he señalado antes, el valor de la actividad de decidir está sujeto también a una valoración racional. Los esfuerzos que habremos de dedicar a adoptar decisiones dependerán, como tantas otras cosas, de las circunstancias. La bondad como racionalidad deja esta cuestión a la persona y a las contingencias de su situación.

65. El principio aristotélico

La definición del bien es puramente formal. Establece, simplemente, que el bien de una persona está determinado por el proyecto racional de vida que elegiría con la racionalidad deliberativa, entre la clase de proyectos del máximo valor. Aunque el concepto de racionalidad deliberativa y los principios de elección racional se basan en conceptos de una complejidad considerable, no podemos, sin embargo, derivar de la sola definición de proyectos racionales cuáles son los géneros de objetivos que esos proyectos, probablemente, estimularán. Para sacar conclusiones acerca de estos objetivos, es necesario tomar nota de ciertos hechos generales.

Ante todo, están los grandes rasgos de las necesidades y deseos humanos, su relativa urgencia y sus ciclos de recurrencia, y sus fases de desarrollo influidas por circunstancias fisiológicas y de otros géneros. En segundo lugar, los proyectos deben ajustarse a los requerimientos de las capacidades y de las habilidades humanas, a sus tendencias de madurez y de crecimiento, y a la forma en que mejor se instruyen y educan para este o para aquel propósito. En tercer lugar, formularé un principio básico de motivación al que

llamaré principio aristotélico. Por último, deben tenerse en cuenta los hechos generales de la interdependencia social. La estructura básica de la sociedad puede estimular y sostener ciertos tipos de proyectos más que otros, recompensando a sus miembros por contribuir al bien común en formas congruentes con la justicia. Al tener en cuenta estas contingencias, se reducen los diversos proyectos, de modo que el problema de la decisión se hace razonablemente definido, en algunos casos por lo menos. Desde luego, como veremos, persiste todavía una cierta arbitrariedad, pero la prioridad de lo justo la limita de tal modo que ya no es un problema desde el punto de vista de la justicia (§ 68).

Los hechos generales acerca de las necesidades y las facultades humanas tal vez estén ya lo bastante claros, y daré por supuesto que un conocimiento de sentido común basta para nuestros propósitos aquí. Pero, antes de pasar al principio aristotélico, dedicaré un breve comentario a los bienes humanos (así los denominaré) y a las exigencias de la justicia. Dada la definición de un proyecto racional, podemos pensar que estos bienes son aquellas actividades y aquellos fines que tienen los rasgos —cualesquiera que sean— que les convienen para ocupar un lugar importante, cuando no fundamental, en nuestra vida. [19] Como en la teoría general los proyectos racionales deben ser compatibles con los principios de la justicia, los bienes humanos se encuentran sometidos a una exigencia similar. Así, los valores comunes del afecto personal y de la amistad, del trabajo útil y de la cooperación social, de la búsqueda del conocimiento y de la modelación y contemplación de objetos bellos, no sólo son importantes en nuestros proyectos racionales, sino que, en las más de las veces, pueden mejorarse de un modo que la justicia permite. Indudablemente, para conseguir y conservar estos valores nos sentimos, muchas veces, tentados a actuar injustamente; pero la consecución de estos objetivos no implica ninguna injusticia intrínseca. En contraste con el deseo de engañar y de rebajar a otros, la ejecución de algo injusto no se incluye en la descripción de los bienes humanos (§ 66).

La interdependencia social de estos valores se demuestra por el hecho de que no sólo son buenos para quienes los disfrutan, sino que, probablemente, acrecentarán los bienes de los demás. Al conseguir estos objetivos, contribuimos, por lo general, a los proyectos racionales de nuestros compañeros. En este sentido, son bienes complementarios, y esto explica que se distingan de un modo especial. Porque encomiar algo es apreciarlo, es repasar las propiedades que lo hacen bueno (que sea racional desearlo), exaltándolas y con expresiones de aprobación. Estos hechos de interdependencia son nuevas razones para incluir los valores reconocidos en proyectos a largo plazo. Porque aceptando que nosotros deseamos el respeto y la buena voluntad de otras personas o, por lo menos, evitar su hostilidad y su desprecio, tenderán a ser preferibles aquellos proyectos de vida que apoyan sus propósitos, a la vez que los nuestros.

Volviendo ahora a nuestro tema presente, ha de recordarse que el principio

aristotélico se desarrolla como sigue: en igualdad de circunstancias, los seres humanos disfrutan con el ejercicio de sus capacidades realizadas (sus facultades innatas o adquiridas), y este disfrute aumenta cuantas más capacidades se realizan o cuanto mayor es su complejidad.[20] La idea intuitiva aquí es la de que los seres humanos experimentan más placer en hacer algo cuanto más versados van siendo en ello y, de dos actividades que realizan igualmente bien, prefieren la que requiere un mayor repertorio de disposiciones más intrincadas y sutiles. Por ejemplo, el ajedrez es un juego más complicado y sutil que las damas, y el álgebra es más intrincada que la aritmética elemental. Y el principio dice que el que sabe hacer las dos cosas por lo general prefiere jugar al ajedrez a jugar a las damas, y que de mejor gana estudiaría el álgebra que la aritmética. No necesitamos explicar aquí por qué es cierto el principio aristotélico. Probablemente, las actividades complejas son más agradables porque satisfacen el deseo de variedad y de novedad de experiencia, y permiten actos de ingenio y de invención. Ofrecen también los placeres de la anticipación y de la sorpresa y, muchas veces, la forma general de la actividad, su desarrollo estructural, es fascinante y de gran belleza. Además, las actividades más sencillas excluyen la posibilidad de un estilo individual y de una expresión personal, que las actividades complejas permiten o incluso requieren, porque, ¿cómo van a hacerlas todos de la misma manera? Que sigamos nuestra inclinación natural y las lecciones de nuestra experiencia pasada parece inevitable, si hemos de encontrar nuestro camino. Cada uno de estos aspectos se pone bien de manifiesto en el ajedrez, hasta el punto de que los grandes maestros tienen su estilo de juego característico. Si estas consideraciones son explicaciones del principio aristotélico o una elaboración de su significado, no seré yo quien lo decida. Lo que yo creo es que nada esencial para la teoría del bien depende de esta cuestión.

Es evidente que el principio aristotélico contiene una variante del principio de inclusividad. O, por lo menos, los casos más claros de mayor complejidad son aquellos en que una de las actividades que han de compararse incluye todas las habilidades y disposiciones de la otra actividad y, además, algunas otras. Tampoco ahora podemos establecer más que un orden parcial, porque cada una de las diversas actividades puede requerir facultades no empleadas en las otras. Ese ordenamiento es el mejor de que podemos disponer hasta que poseamos alguna teoría relativamente precisa y una medida de complejidad que nos permita analizar y comparar actividades aparentemente distintas. Pero no voy a discutir aquí este problema. En lugar de ello, daré por supuesto que nuestra noción intuitiva de la complejidad bastará para nuestros propósitos.

El principio aristotélico es un principio de motivación. Explica muchos de nuestros más grandes deseos, y explica por qué preferimos hacer unas cosas y no otras, ejerciendo constantemente una influencia sobre el despliegue de nuestra actividad. Además, expresa

una ley psicológica que rige los cambios de la pauta de nuestros deseos. Así, el principio implica que, al igual que las capacidades de una persona aumentan a lo largo del tiempo (por ejemplo, el desarrollo del sistema nervioso en un joven, gracias a la maduración fisiológica y biológica), y al igual que esa persona adiestra tales capacidades y aprende a ejercitarlas, del mismo modo llegará, en su momento, a preferir las actividades más complejas que ahora puede afrontar, y para las que se requieren sus aptitudes recién adquiridas. Las cosas más sencillas de las que antes disfrutaba ya no son lo bastante interesantes ni atractivas. Si preguntamos por qué queremos sufrir las tensiones de la práctica y del aprendizaje, la razón puede ser que (dejando a un lado las recompensas y los castigos externos), habiendo tenido algún éxito al aprender cosas en el pasado y experimentando los goces presentes de la actividad, nos inclinamos a esperar satisfacciones aún mayores cuando adquiramos un mayor repertorio de aptitudes. Hay también un efecto asociado al principio aristotélico. Cuando presenciamos el ejercicio, por parte de otros, de unas facultades bien desarrolladas, disfrutamos de estas exhibiciones y surge en nosotros el deseo de poder hacer también nosotros las mismas cosas. Queremos ser como los que saben ejercer las facultades que nosotros encontramos latentes en nuestra naturaleza.

Diríase así que la medida en que aprendemos y en que educamos nuestras capacidades innatas depende de la magnitud de esas capacidades y de la dificultad del esfuerzo de ejercerlas. Hay una carrera, por así decirlo, entre la creciente satisfacción de ejercer una mayor aptitud verificada y las crecientes tensiones del aprendizaje, a medida que la actividad se hace más fuerte y difícil. Suponiendo que las disposiciones naturales tengan un límite superior, mientras las dificultades del aprendizaje pueden hacerse cada vez más rigurosas ilimitadamente, debe de haber algún nivel de aptitudes logradas, más allá del cual las ganancias obtenidas de una nueva elevación de ese nivel quedan exactamente compensadas por las cargas de la nueva práctica y del nuevo estudio necesarios para alcanzar tal elevación de nivel y para sostenerla. El equilibrio se consigue cuando estas dos fuerzas se neutralizan entre sí y, en este punto, cesa el esfuerzo por adquirir una mayor aptitud realizada. Por consiguiente, si los placeres de la actividad se intensifican demasiado lentamente con el aumento de la capacidad (supongamos un índice de inferior nivel de capacidad innata), entonces, los esfuerzos del aprendizaje, correspondientemente mayores, nos inducirán a renunciar antes. En este caso nunca nos comprometeremos en ciertas actividades más complejas ni adquiriremos los deseos suscitados por la participación en ellas.

Ahora, al aceptar el principio aristotélico como hecho natural, resultará racional, en líneas generales y en vista de los otros supuestos, verificar y adiestrar las capacidades maduras. Proyectos máximos o satisfactorios son, casi seguramente, los proyectos que

permiten hacer esto en una medida considerable. No sólo hay una tendencia en esa dirección postulada por el principio aristotélico, sino que los simples hechos de la interdependencia social y la naturaleza de nuestros intereses más estrechamente interpretados nos inclinan en el mismo sentido. Un proyecto racional —limitado como siempre por los principios de lo justo— permite a una persona prosperar, hasta donde las circunstancias se lo consientan, y ejercer sus aptitudes verificadas en la medida de lo posible. Además, sus compañeros apoyan, probablemente, estas actividades porque promueven el interés común y también para complacerse en ellas, como manifestaciones de la excelencia humana. Así, pues, en la medida en que se desean la estimación y la admiración ajenas, las actividades favorecidas por el principio aristotélico son buenas también para otras personas.

Es preciso tener presentes algunos puntos para evitar malos entendimientos de este principio. En primer lugar, formula una tendencia, y no una pauta invariable de elección y, como todas las tendencias, puede ser superada. Inclinaciones contrapuestas pueden inhibir el desarrollo de la capacidad verificada y la preferencia por actividades más complejas. Diversos azares y riesgos, tanto psicológicos como sociales, se hallan implícitos en el aprendizaje y en la realización esperada, y los temores a ellos pueden vencer la propensión original. Debemos interpretar el principio en el sentido de que permite estos hechos. Pero si es una noción teórica útil, la tendencia postulada sería relativamente fuerte y no fácilmente neutralizada. Yo creo que este es, realmente, el caso, y que en el plano de las instituciones sociales hay que asignarle un gran espacio, porque, de no hacerlo así, los seres humanos encontrarán vacías e insulsas su cultura y su forma de vida. Su vitalidad y su anhelo decaerán cuando su vida se convierta en una tediosa rutina. Y esto parece confirmado por el hecho de que las formas de vida que absorben las energías de los hombres, ya sean devociones religiosas o cuestiones simplemente prácticas o incluso juegos y pasatiempos, tienden a desarrollar sus complejidades y sutilezas casi interminablemente. Como las prácticas sociales y las actividades cooperativas se refuerzan a través de la imaginación de muchos individuos, dan origen, cada vez en mayor medida, a un conjunto más complejo de aptitudes y a nuevas formas de hacer las cosas. Que este proceso se continúa por el disfrute de una actividad natural y libre parece estar confirmado por el juego espontáneo de los niños y de los animales, que muestra todos los mismos rasgos.

Una ulterior consideración es que el principio no afirma que deba preferirse ningún tipo determinado de actividad. Sólo dice que, en igualdad de circunstancias, preferimos actividades que dependan de un repertorio más vasto de capacidades verificadas y que sea más complejo. Más concretamente, supongamos que podemos ordenar un determinado número de actividades en una cadena, por la relación de inclusión. Esto

significa que la actividad *n* ejercita todas las aptitudes de la actividad *n–1* y, además, algunas otras. Pero digamos que hay muchísimas de tales cadenas sin ningún elemento común y, además, numerosas cadenas pueden partir de la misma actividad, representando diferentes formas en que esa actividad puede elaborarse y enriquecerse. Lo que el principio aristotélico dice es que siempre que una persona se compromete en una actividad perteneciente a alguna cadena (y tal vez a varias cadenas), tiende a avanzar por la cadena. En general, preferirá realizar la enésima actividad a realizar la enésima-primera; y esta tendencia será más fuerte cuanto más tenga que ser realizada aún su capacidad y cuanto menos oneroso encuentre los esfuerzos del aprendizaje y de la instrucción. Es probable que haya una preferencia por elevarse por la cadena o por las cadenas que ofrecen las máximas perspectivas de ejercitar las más altas facultades con el mínimo esfuerzo. El verdadero curso que sigue una persona, la combinación de actividades que encuentra más atractiva, se decide por sus inclinaciones y por sus aptitudes, así como por sus circunstancias sociales, y por lo que sus compañeros estiman y probablemente estimularán. Así, los valores naturales y las oportunidades sociales influyen, evidentemente, en las cadenas que los individuos acaban siguiendo. En sí mismo, el principio afirma, sencillamente, una propensión a elevarse, cualesquiera que sean las cadenas elegidas. Esto no implica que un proyecto racional incluya objetivos particulares ni que sea necesaria una forma especial de sociedad.

Supongamos ahora, aunque probablemente no sea esencial, que todas las actividades pertenecen a alguna cadena. La razón de ello es que el ingenio humano puede descubrir —y, normalmente, descubre— para cada actividad una cadena de continuidad que revela un creciente inventario de conocimientos y aptitudes. Pero dejamos de subir por una cadena cuando una elección mayor agotará los recursos necesarios para aumentar o para mantener el nivel de una cadena preferida. Y los recursos deben considerarse aquí en un sentido amplio, de modo que entre los más importantes figuran el tiempo y la energía. Esta es la razón por la que nos contentamos, por ejemplo, con atarnos los cordones de los zapatos o con hacernos el nudo de la corbata, de una manera correcta, sin envolver, normalmente, estas acciones cotidianas en complejos rituales. Un día sólo tiene tantas horas, y esto impide que nos elevemos hasta los más altos límites de nuestra capacidad en todas las cadenas que se nos ofrecen. Sin embargo, el preso en su celda puede dedicar mucho tiempo a rutinarias acciones cotidianas, e inventar formas de hacerlas, de las que, en otro caso, no se preocuparía. La norma formal es que un individuo racional selecciona una pauta preferida de actividades (compatible con el principio de la justicia) y avanza a lo largo de cada una de sus cadenas hasta el punto en que ya ninguna mejora pueda derivarse de ningún cambio posible. Esta pauta general no nos dice, naturalmente, cómo hemos de decidir; más bien, subraya los limitados recursos de tiempo y de energía, y

explica por qué unas actividades son desdeñadas en favor de otras, aun cuando, por la forma en que nos comprometemos en ellas, permiten una ulterior elaboración.

Ahora bien, puede objetarse que no hay razón alguna para suponer que el principio aristotélico es verdadero. Al igual que la noción idealista de autorrealización, con la que tiene cierta semejanza, puede sonar como un principio filosófico sin demasiada base. Pero parece confirmado por muchos hechos de la vida cotidiana, y por la conducta de los niños y de algunos animales superiores. Además, parece susceptible de una explicación evolucionista. La selección natural debió de favorecer a las criaturas en las cuales este principio es verdadero. Aristóteles dice que los hombres desean conocer. Probablemente, hemos adquirido este deseo mediante un desarrollo natural y, realmente, si el principio es correcto, se trata de un deseo de comprometernos en actividades más complejas y exigentes, de cualquier tipo, siempre que estén a nuestro alcance.[21] Los seres humanos gozan con la mayor variedad de la experiencia, se complacen en la novedad y en las sorpresas, así como en las oportunidades que esas actividades ofrecen al ingenio y a la invención. La multiplicidad de actividades espontáneas es una expresión del goce que experimentamos en la imaginación y en la fantasía creadora. Así, el principio aristotélico caracteriza a los seres humanos como impulsados decisivamente no sólo por la presión de las necesidades corporales, sino también por el deseo de hacer cosas de las que se gozan simplemente, por sí mismas, al menos cuando las necesidades urgentes y apremiantes se hallan satisfechas. Los signos de esas actividades disfrutadas son muchos, y varían desde la forma en que se hacen hasta la persistencia con que se repiten posteriormente. En realidad, las hacemos sin el incentivo de una recompensa evidente, y el hecho de dedicarnos a ellas puede actuar por sí solo, muchas veces, como recompensa por hacer otras cosas.[22] Como el principio aristotélico es un rasgo de los deseos humanos tal como existen ahora, los proyectos racionales deben tenerlo en cuenta. La explicación evolucionista, aun cuando sea correcta, no es, naturalmente, una justificación de este aspecto de nuestra naturaleza. De hecho, la cuestión de la justificación no se plantea. La pregunta es, más bien, ésta: dado que este principio caracteriza la naturaleza humana tal como nosotros la conocemos, ¿en qué medida debe ser estimulado y apoyado, y hasta qué punto hay que contar con él en la estructuración de los proyectos racionales de vida?

La función del principio aristotélico en la teoría del bien consiste en que establece un profundo hecho psicológico que, en conjunción con otros hechos generales y con la concepción de un proyecto racional, explica lo que consideramos nuestros juicios de valor. Las cosas que comúnmente son consideradas como bienes humanos resultan ser los objetivos y las actividades que ocupan un importante lugar en los proyectos racionales. El principio forma parte del fondo que regula estos juicios. Siempre que sea

cierto y conduzca a conclusiones equiparables a nuestras convicciones acerca de lo que es bueno y de lo que es malo (en equilibrio reflexivo), tiene un lugar adecuado en la teoría moral. Aun cuando esta concepción no sea verdadera para algunas personas, sigue siendo aplicable la idea de un proyecto racional a largo plazo. Podemos resolver lo que es bueno para ellas, de un modo muy similar al de antes. Por ejemplo, imaginemos a alguien cuyo único placer consiste en contar briznas de hierba en diversas zonas geométricamente conformadas, como parterres y espacios bien recortados. Por lo demás, es inteligente y posee, en realidad, aptitudes poco comunes, pues vive de lo que gana resolviendo difíciles problemas matemáticos. La definición del bien nos obliga a reconocer que el bien para este hombre consiste, ciertamente, en contar briznas de hierba o, más exactamente, que su bien está determinado por un proyecto que concede un lugar especial a esta actividad. Naturalmente, nos sorprendería que tal persona existiese. Ante su caso, intentaríamos otras hipótesis. Tal vez sea un hombre especialmente neurótico y haya adquirido, en los primeros años de su vida, una aversión a la compañía humana, y por eso cuenta briznas de hierba, para evitar el trato con otras personas. Pero, si admitimos que su naturaleza consiste en disfrutar con esta actividad y en no disfrutar con ninguna otra, y que no hay modo posible de cambiar esta condición, entonces no hay duda de que un proyecto racional para él se centrará en esa actividad. Será para él la finalidad que regula la catalogación de sus acciones, y esto decide que es bueno para él. Recurro a este caso fantástico sólo para demostrar que la exactitud de la definición del bien de una persona en términos del proyecto racional para ella no requiere que sea verdadero el principio aristotélico. La definición es satisfactoria, en mi opinión, aunque este principio resulte inexacto o totalmente erróneo. Pero, al aceptar este principio, parece que podemos explicar qué cosas son reconocidas como buenas para los seres humanos que las toman como son. Además, como este principio se enlaza con el bien primario del autorrespeto, el resultado es que tiene un lugar fundamental en la psicología moral que subyace en la justicia como imparcialidad (§ 67).

66. La definición del bien aplicada a las personas

Después de definir el bien de una persona como la lograda ejecución de un proyecto racional de vida, y sus bienes menores como partes del mismo, nos hallamos en condiciones de introducir nuevas definiciones. De este modo, el concepto de bondad se aplica a otras cuestiones que ocupan un importante lugar en la filosofía moral. Pero, antes de hacer esto, deberíamos apuntar la suposición de que los bienes primarios puedan ser explicados por la teoría tenue del bien. Es decir, yo supongo que es racional

desear estos bienes, además de desear otras cosas, porque son, en general, necesarios para la elaboración y para la ejecución de un proyecto racional de vida. Se supone que las personas, en la situación original, aceptan esta concepción del bien y, por consiguiente, dan por sentado que desean más libertad y mayores oportunidades, y unos medios más amplios para conseguir esos fines. Con estos objetivos como meta, así como con el de asegurar el bien primario del autorrespeto (§ 67), valoran las concepciones de la justicia de que pueden disponer en la situación original.

Que la libertad y las oportunidades, los ingresos y la riqueza y, sobre todo, el respeto propio son bienes primarios debe explicarse, en realidad, mediante la teoría tenue. Las coerciones de los principios de la justicia no pueden utilizarse para extender la lista de bienes primarios que forma parte de la descripción de la situación inicial. La razón, naturalmente, es que esta lista es una de las premisas de las que se deriva la elección de los principios del derecho. Citar estos principios para explicar la lista equivaldría a entrar en un círculo vicioso. Debemos admitir, pues, que la lista de los bienes primarios puede explicarse mediante la concepción de la bondad como racionalidad, en conjunción con los hechos generales acerca de las facultades y de los deseos humanos, sus características fases y las exigencias de su cultura, el principio aristotélico y las necesidades de interdependencia social. En ningún momento podemos recurrir a las exigencias de la justicia. Pero, una vez convencidos de que así se puede hacer la lista de bienes primarios, ya pueden ser libremente invocados después, en todas las ulteriores aplicaciones de la definición del bien, pueden ser invocadas libremente las exigencias del derecho. No discutiré aquí la cuestión de la lista de los bienes primarios, porque los títulos de éstos parecen bastante evidentes. Pero volveré a este punto, de cuando en cuando, especialmente en relación con el bien primario del respeto propio. En lo que sigue, doy por establecida la lista y aplico la teoría completa del bien. La prueba de esta teoría consiste en que corresponda a los que consideramos nuestros juicios de valor en equilibrio reflexivo.

Quedan por examinar dos casos fundamentales para la teoría del bien. Debemos estudiar si la definición es válida tanto para personas como para sociedades. En esta sección analizo el caso de las personas, dejando la cuestión de una buena sociedad para el último capítulo, cuando pueden emplearse todas las partes de la justicia como imparcialidad. Ahora bien, muchos filósofos han tratado de aceptar alguna variante de la bondad como racionalidad para habilidades y funciones, y para valores no morales como la amistad y el afecto, la búsqueda del conocimiento y el goce de la belleza, etc. Ciertamente, he subrayado que los principales elementos de la bondad como racionalidad son extremamente comunes, y son compartidos por filósofos de muy distintas convicciones. Sin embargo, es frecuente pensar que esta concepción del bien

expresa una teoría del valor instrumental o económico, que no es válida para el caso del valor moral. Cuando hablamos de la persona justa o benévola como moralmente buena, se dice que está implícito un concepto diferente de bondad.[23] Quiero advertir, de todos modos, que una vez que se dispone de los principios del derecho y de la justicia, la teoría completa de la bondad como racionalidad puede, de hecho, cubrir estos juicios. La razón del fracaso de la llamada teoría instrumental o económica consiste en lo que realmente es la teoría tenue que se aplica directamente al problema del valor moral. Lo que debemos hacer, en cambio, es utilizar esta teoría sólo como una parte de la descripción de la situación original, de la que se derivan los principios del derecho y de la justicia. Después podemos aplicar la teoría completa del bien sin restricciones, y somos libres de utilizarla para los dos casos básicos de una persona buena y de una sociedad buena. El paso esencial es desarrollar la teoría tenue hasta que sea teoría completa, por vía de la situación original.

Se insinúan diversos caminos para ampliar la definición al problema del valor moral, y creo que uno de ellos, por lo menos, puede ser bastante útil. Ante todo, podemos identificar alguna función o posición básica —por ejemplo, la de ciudadano—, y decir luego que una persona buena es la que tiene, en un grado superior al promedio, las propiedades que es racional que los ciudadanos deseen unos en los otros. Aquí, el punto de vista adecuado es el de un ciudadano que juzga a los otros ciudadanos en la misma función. En segundo lugar, el concepto de una persona buena podría interpretarse como la que requiere alguna valoración general o media, de modo que una persona buena es la que se desenvuelve bien en sus diversas funciones, especialmente en las que se consideran más importantes. Por último, pueden existir propiedades que es racional desear en las personas, cuando se observan en relación con casi todas sus funciones sociales. Digamos que esas propiedades, si existen, tienen una base amplia.[24] Para aclarar esta idea en el caso de herramientas, las propiedades de base amplia son la eficacia, la durabilidad, la facilidad de mantenimiento, etc. Estas características son deseables en herramientas de casi todos los tipos. Propiedades de base mucho menos amplia son, por ejemplo, la de conservar el filo cortante, la de no oxidarse, etc. La cuestión de si algunas herramientas tienen estas propiedades ni siquiera debería plantearse. Por analogía, una persona buena, en contraste con un buen médico o con un buen granjero, etc., es la que tiene, en un grado superior al de la persona media, las propiedades de base amplia (aun sin especificar) que es racional que las personas deseen unas en otras.

A primera vista, parece que la última sugerencia es la más aceptable. Se puede hacer que incluya la primera como caso especial y captar la idea intuitiva de la segunda. Pero hay ciertas complicaciones para hacerlo así. Lo primero es identificar el punto de vista

desde el que son racionalmente preferidas las propiedades de base amplia y los supuestos en que se funda esta preferencia. Inmediatamente, señalo que las virtudes morales fundamentales, es decir, los deseos fuertes y normalmente efectivos de actuar según los principios básicos del derecho, figuran, indudablemente, entre las propiedades de base amplia. En todo caso, esto parece ser cierto mientras supongamos que estamos considerando una sociedad bien ordenada o una sociedad que se encuentra en una situación próxima a la justicia, como supondré, en efecto, que es el caso. Ahora bien: como la estructura básica de esa sociedad es justa y estas disposiciones son estables con respecto a la concepción pública que la sociedad tiene de la justicia, sus miembros tendrán, en general, el sentido adecuado de la justicia y un deseo de ver afirmadas sus instituciones. Pero también es cierto que es racional que cada persona actúe según los principios de la justicia sólo en el supuesto de que, en su mayor parte, esos principios estén reconocidos y sean puestos en práctica también por los demás. Por lo tanto, el miembro representativo de una sociedad bien ordenada descubrirá que quiere que los demás tengan las virtudes básicas y, en especial, un sentido de la justicia. Su proyecto racional de vida es compatible con las exigencias del derecho, y seguramente deseará que los otros reconozcan las mismas restricciones. A fin de dar a esta conclusión una firmeza absoluta, nos gustaría también estar seguros de que es racional que los pertenecientes a una sociedad bien ordenada, que han adquirido ya un sentido de la justicia, mantengan e incluso fortalezcan este sentimiento moral. Analizaré esta cuestión más adelante (§ 86); de momento, supongo que esta es la situación. Así, con todos estos supuestos a nuestra disposición, parece claro que las virtudes fundamentales se encuentran entre las propiedades de base amplia que es racional que los miembros de una sociedad bien ordenada deseen los unos en los otros.

Es de señalar una nueva complicación. Hay otras propiedades que presumiblemente son de base tan amplia como las virtudes; por ejemplo, la inteligencia y la imaginación, la fuerza y la resistencia. En realidad, un cierto mínimo de estos atributos es necesario para una conducta recta, porque, sin juicio e imaginación, por ejemplo, las buenas intenciones fácilmente pueden acabar mal. Por otra parte, si la inteligencia y el vigor no están regidos por un sentido de la justicia y la obligación, sólo pueden mejorar la capacidad de uno para anular las legítimas aspiraciones de los otros. Ciertamente, no sería racional desear que algunos fuesen tan superiores, en estos aspectos, que las instituciones justas se viesen en peligro. Pero la posesión de estos valores en el grado apropiado es evidentemente deseable desde un punto de vista social y, por tanto, dentro de ciertos límites, también esos atributos son de base amplia. Así, pues, aunque las virtudes morales se incluyen entre las propiedades de base amplia, no son las únicas de este género.

Es necesario, entonces, distinguir las virtudes morales de los valores naturales.

Podemos considerar los últimos como fuerzas naturales desarrolladas por la educación y por la instrucción, y ejercitadas, a menudo, de acuerdo con ciertas características intelectuales o de otro tipo, que nos servirán de referencia para una medición, en líneas generales, de tales valores. Las virtudes, por otra parte, son sentimientos y actitudes habituales que nos inducen a actuar de acuerdo con determinados principios del derecho. Podemos distinguir unas virtudes de otras, por medio de sus correspondientes principios. Creo, además, que las virtudes pueden identificarse empleando la concepción de la justicia ya establecida; una vez que se comprende esta concepción, podemos disponer de ella para definir los sentimientos morales y para distinguirlos de los valores naturales.

Por consiguiente, una persona buena, o una persona de valor moral, es la que tiene en un grado superior al promedio los rasgos de base amplia del carácter moral que es racional que las personas en la situación original deseen las unas en las otras. Como los principios de la justicia han sido decididos, y estamos dando por supuesto un apego riguroso a ellos, cada individuo sabe que, en la sociedad, debe desear que los demás tengan los sentimientos morales que sostienen la adhesión a aquellas normas. Así, podemos decir alternativamente que una persona buena tiene los rasgos de carácter moral que es racional que los miembros de una sociedad bien ordenada deseen en sus compañeros. Ninguna de estas dos interpretaciones introduce nuevas nociones éticas, y así la definición de la bondad como racionalidad se ha extendido a las personas. En conjunción con la teoría de la justicia que tiene la información específica del bien como una subparte, la teoría general parece dar una interpretación satisfactoria del valor moral, que es el tercer concepto importante de la ética.

Algunos filósofos han pensado que, toda vez que una persona, en cuanto persona, no tiene un papel o función definidos y no debe ser tratada como un instrumento o un objeto, una definición de la bondad como racionalidad, de acuerdo con estas líneas, debe fracasar.[25] Pero, como hemos visto, es posible crear una definición de este género sin suponer que las personas desempeñen una determinada función y, mucho menos, que sean cosas utilizables para alguna finalidad ulterior. Es cierto, naturalmente, que la extensión de la definición al caso del valor moral implica muchos supuestos. En especial, yo parto del supuesto de que ser miembro de alguna comunidad y comprometerse en muchas formas de cooperación es una condición de la vida humana. Pero este supuesto es lo bastante general para no comprometer una teoría de la justicia y del valor moral. En realidad, es completamente lógico, según he señalado antes, que una información acerca de los que consideramos nuestros juicios morales se base en las circunstancias naturales de la sociedad. En este sentido, no hay nada *a priori* acerca de la filosofía moral. Basta recordar, a modo de resumen, que lo que permite que esta definición del bien cubra la

noción del valor moral es el uso de los principios de la justicia ya deducidos. Además, el contenido específico y el modo de derivación de estos principios también es pertinente. La principal idea de la justicia como imparcialidad, es decir, que los principios de la justicia son aquellos en los que estarían de acuerdo las personas racionales en una situación original de igualdad, allana el camino para la extensión de la definición del bien a las cuestiones de la bondad moral (de mayor amplitud).

Parece conveniente indicar la forma en que la definición del bien podría extenderse a otros casos. El hacerlo así nos dará más confianza en su aplicación a las personas. Supongamos, pues, que para cada persona hay un proyecto racional de vida que determina su bien. Podemos definir ahora un acto bueno (en el sentido de un acto benéfico) como aquel que estamos en libertad de hacer o no hacer, es decir, que ninguna exigencia de deber u obligación natural nos obliga a realizarlo o a no realizarlo, y que promueve e intenta promover el bien de otro (su proyecto racional). Avanzando un paso más, podemos definir una buena acción (en el sentido de una acción benévola) como un acto bueno llevado a cabo para el bien de otra persona. Un acto benéfico promueve el bien de otro; una acción benévola se lleva a cabo por el deseo de que el otro obtenga ese bien. Cuando la acción benévola supone mucho bien para la otra persona y cuando se emprende con considerable pérdida o riesgo para el agente, juzgado desde el punto de vista de sus intereses más estrechamente interpretados, entonces la acción es supererogatoria. Un acto que fuese muy bueno para otro, especialmente un acto que le protegiese contra un grave daño o perjuicio, es un deber natural exigido por el principio de ayuda mutua, siempre que el sacrifico y los riesgos para el agente no sean muy grandes. Así, puede considerarse que un acto supererogatorio es el que una persona realiza para el bien de otro, aunque se cumpla la condición que anula el deber natural. En general, acciones supererogatorias son aquellas que constituirían deberes si no se diesen determinadas condiciones eximentes, relacionadas con un autointerés razonable. Llegado el momento, naturalmente, para una completa información contractual del derecho, tendremos que partir del punto de vista de la situación original, que debe considerarse como un razonable interés propio. Pero no continuaré con esto ahora.

Por último, la teoría general del bien nos permite distinguir las diferentes clases de valor moral, o la ausencia de él. Así, podemos distinguir entre el hombre injusto, el malo y el perverso. Como ejemplo, consideremos el hecho de que algunos hombres se esfuercen por alcanzar un poder excesivo, es decir, una autoridad sobre los otros que excede lo que está permitido por los principios de la justicia y que puede ser ejercida arbitrariamente. En cada uno de estos casos existe un afán de hacer lo que es malo e injusto a fin de alcanzar los propios objetivos. Pero el hombre injusto busca el poder, por alcanzar unos objetivos como la riqueza y la seguridad que, dentro de unos límites

adecuados, son legítimos. El hombre malo desea un poder arbitrario porque goza del sentimiento de dominio que su ejercicio le da y busca la aclamación social. Tiene también un deseo desordenado de cosas que, cuando se hallan debidamente circunscritas, son buenas: concretamente, la estimación de los otros y el sentimiento de autodominio. Es su forma de satisfacer estas ambiciones lo que le hace peligroso. En cambio, el hombre perverso aspira a una dominación injusta, precisamente porque viola lo que las personas independientes establecerían con su consentimiento en una situación original de igualdad y, en consecuencia, su posesión y despliegue manifiestan su superioridad y ultrajan el respeto propio de los demás. Es este despliegue y este ultraje lo que se persigue después. Lo que impulsa al hombre perverso es el amor a la injusticia: goza de la impotencia y de la humillación de los que le están sometidos, y se deleita en ser reconocido por ellos como el autor voluntario de su degradación. Una vez que la teoría de la justicia se une a la teoría del bien en lo que he llamado la teoría general, podemos hacer estas y otras distinciones. No parece que haya razón alguna para temer que no se puedan explicar las numerosas variaciones del valor moral.

67. El respeto propio, excelencias y vergüenza

En varias ocasiones he señalado que tal vez el bien primario más importante sea el del respeto propio. Debemos cerciorarnos de que la concepción de la bondad como racionalidad explique por qué esto ha de ser así. Podemos definir el respeto propio (o la autoestimación), en dos aspectos. En primer lugar, como antes lo hemos indicado (§ 29), incluye el sentimiento en una persona de su propio valor, su firme convicción de que su concepción de su bien, su proyecto de vida, vale la pena de ser llevado a cabo. Y, en segundo lugar, el respeto propio implica una confianza en la propia capacidad, en la medida en que ello depende del propio poder, de realizar las propias intenciones. Cuando creemos que nuestros proyectos son de poco valor no podemos proseguirlos con placer ni disfrutar con su ejecución. Atormentados por el fracaso y por la falta de confianza en nosotros mismos, tampoco podemos llevar adelante nuestros esfuerzos. Está claro, pues, por qué el respeto propio es un bien primario. Sin él, nada puede parecer digno de realizarse o, si algunas cosas tienen valor para nosotros, carecemos de la voluntad de esforzarnos por conseguirlas. Todo deseo y toda actividad se tornan vacíos y vanos, y nos hundimos en la apatía y en el cinismo. Por consiguiente, los individuos en la situación original desearían evitar, casi a cualquier precio, las condiciones sociales que socavan el respeto propio. El hecho de que la justicia como imparcialidad preste más apoyo a la autoestimación que a otros principios es una buena razón para que la adopten.

La concepción de la bondad como racionalidad nos permite caracterizar más plenamente las circunstancias que apoyen el primer aspecto de la autoestimación, el sentido de nuestro propio valor. Son, esencialmente, dos: *l)* tener un proyecto racional de vida y, en especial, uno que satisfaga el principio aristotélico; y *2)* ver que nuestra persona y nuestros actos son apreciados y confirmados por otros, que son, a su vez, estimados y de cuya compañía gozamos. Supongo, además, que el proyecto de vida de un individuo carecerá para él de un cierto atractivo si no consigue estimular sus facultades naturales hasta un punto interesante. Cuando las actividades no logran satisfacer el principio aristotélico, probablemente parecerán estúpidas e insulsas, y no nos darán ningún sentimiento de aptitud, ni la convicción de que valen la pena de ser realizadas. Una persona tiende a confiar más en su valor cuando sus facultades se realizan plenamente y se organizan con una complejidad y un refinamiento adecuados.

Pero el efecto que acompaña al principio aristotélico interviene también en el hecho de que otros confirmen y disfruten de lo que nosotros hacemos. Porque, si bien es cierto que, a menos que nuestros esfuerzos sean apreciados por nuestros compañeros, es imposible para nosotros mantener la convicción de que valen la pena, también es cierto que los otros tienden a valorarlos únicamente cuando lo que nosotros hacemos despierta su admiración o les produce placer. Así, las actividades que despliegan talentos intrincados y sutiles y manifiestan perspicacia y refinamiento, son valoradas tanto por el propio individuo como por quienes le rodean. Por otra parte, cuanto más considere una persona que su proyecto de vida merece la pena de realizarse, más probable es que celebre nuestros logros. El que tiene confianza en sí mismo no escatima a la hora de apreciar a los demás Teniendo en cuenta todas estas observaciones, parece que las condiciones para que las personas se respeten a sí mismas, y unas a las otras, exigirían que sus proyectos comunes fuesen racionales y complementarios: que estimulen sus facultades educadas y que despierten en cada uno un sentimiento de dominio, y que se inserten, en conjunto, en un solo esquema de actividad que todos puedan apreciar y disfrutar.

Ahora bien: puede pensarse que estas condiciones, generalmente, no pueden cumplirse. Podría suponerse que sólo en una asociación limitada de individuos muy bien dotados, unidos en la consecución de objetivos artísticos, científicos o sociales comunes, resulta posible algo de este género. Parecería que no hay modo alguno de establecer una base duradera de respeto propio en toda la sociedad. Pero esta suposición es errónea. La aplicación del principio aristotélico se relaciona siempre con el individuo y, por consiguiente, con sus valores personales y con su situación particular. Normalmente, basta que para cada persona haya alguna asociación (una o más) a la que pertenezca, y dentro de la cual sean públicamente afirmadas por los otros las actividades que son

razonables para él. De este modo, adquirimos la convicción de que lo que hacemos en la vida cotidiana merece la pena. Además, los lazos asociativos fortalecen el segundo aspecto de la autoestimación, pues tienden a reducir la probabilidad del fracaso y proporcionan un apoyo contra el sentimiento de desconfianza de sí mismo cuando surgen contratiempos. Naturalmente, los hombres tienen capacidades y facultades variables, y lo que parece interesante y atractivo para unos no se lo parecerá a otros. Pero en una sociedad bien ordenada, hay una gran variedad de comunidades y asociaciones, y los miembros de cada una tienen sus propios ideales adecuadamente proporcionales a sus aspiraciones y facultades. Si se juzgan por la doctrina perfeccionista, las actividades de muchos grupos acaso no desplieguen un alto grado de excelencia. Pero no importa. Lo que cuenta es que la vida interna de esas asociaciones se ajuste convenientemente a las facultades y necesidades de los que pertenecen a ellas, y que proporcione una base segura al sentimiento del propio valor de sus miembros. El nivel absoluto de realización, aunque pudiera definirse, será improcedente. Pero, en todo caso, como ciudadanos, tenemos que rechazar la norma de perfección como principio político, y evitar, respecto a los objetivos de la justicia, toda apreciación del valor relativo de los distintos modos de vida (§ 50). Así, pues, lo necesario es que haya para cada persona una comunidad, por lo menos, de intereses compartidos, a la cual pertenezca y en la que encuentre sus esfuerzos confirmados por sus compañeros. Y, en general, esta comunidad es suficiente, siempre que en la vida pública los ciudadanos respeten entre sí sus correspondientes objetivos y ejerzan sus derechos políticos de modo que también apoyen su autoestimación. Es precisamente esta condición fundamental la que los principios de la justicia sostienen. Los individuos en la situación original no adoptan el principio de perfección porque rechazar este criterio allana el camino al reconocimiento de lo bueno que hay en todas las actividades que cumplen el principio aristotélico (y que son compatibles con los principios de la justicia). Esta democracia con que unos juzgan los objetivos de los otros es el fundamento del respeto propio en una sociedad bien ordenada.

Más adelante relacionaré estos problemas con la idea de unión social y con el lugar que ocupan los principios de justicia en el bien humano (§§ 79-82). Aquí deseo analizar las conexiones entre el bien primario del respeto propio, las excelencias y la vergüenza, y considerar cuándo la vergüenza es una emoción moral en cuanto opuesta a una emoción natural. Ahora podemos caracterizar la vergüenza como el sentimiento que alguien experimenta cuando sufre una ofensa a su respeto propio o un ataque a su autoestima. La vergüenza es dolorosa, porque es la pérdida de un bien preciado. Pero hay una distinción entre vergüenza y pesar, que debe ser señalada. El segundo es un sentimiento originado por la pérdida de casi todos los tipos de bienes, como cuando lamentamos haber hecho algo, de un modo imprudente o descuidado, cuyo resultado nos perjudica. Para explicar

el pesar, nos centramos, por así decirlo, en las oportunidades perdidas o en los medios desperdiciados. Pero también podemos lamentar el haber hecho algo que nos expone a la vergüenza, o incluso el haber dejado de seguir un proyecto de vida que sentaba una base para nuestra autoestimación. Así, podemos lamentar la carencia de un sentimiento de nuestro propio valor. El pesar es el sentimiento general suscitado por la pérdida o la ausencia de lo que consideramos bueno para nosotros, mientras la vergüenza es la emoción evocada por los golpes inferidos a nuestro respeto propio, que es una forma especial de bien.

Sin embargo, tanto el pesar como la vergüenza se refieren a nosotros mismos, pero la vergüenza implica una conexión especialmente íntima con nuestra persona y con aquellas de quienes dependemos para confirmar el sentimiento de nuestro propio valor. [26] Además, la vergüenza es, a veces, un sentimiento moral, citándose un principio del bien para explicarla. Debemos alcanzar un esclarecimiento de estos hechos. Distingamos entre cosas que son buenas primordialmente para nosotros (para el que las posee), y atributos de nuestra persona que son buenas para nosotros y también para los demás. Estas dos clases no son exhaustivas, pero ponen de manifiesto el contraste adecuado. Así, mercancías y artículos de propiedad (bienes exclusivos) son buenos, principalmente, para quienes los poseen y hacen uso de ellos, y sólo indirectamente para los demás. Además, la imaginación y el talento, la belleza y la gracia, y otros valores y facultades naturales de la persona son buenos también para los demás: son disfrutados por nuestros compañeros, al igual que por nosotros mismos cuando se despliegan adecuadamente y se ejercen de manera razonable. Constituyen los medios humanos para la realización de actividades complementarias, en que las personas se unen y disfrutan de sus propias realizaciones y de las ajenas de su naturaleza. Esta clase de bienes constituye las excelencias: son las características y las facultades de la persona que todos (incluidos nosotros) consideramos racional que se desee tener. Desde nuestro punto de vista, las excelencias son bienes porque nos permiten llevar a cabo un proyecto de vida más satisfactorio, incrementando nuestro sentimiento de dominio. Al propio tiempo, estos atributos son apreciados por aquellos con quienes convivimos, y el placer que ellos experimentan en nuestra persona y en lo que hacemos apoya nuestra autoestimación. Así, las excelencias son una condición del florecimiento humano; son bienes desde los puntos de vista de todos. Estos hechos las relacionan con las condiciones del respeto propio, y explican su conexión con nuestra confianza en nuestro propio valor.

Si consideramos, en primer término, la vergüenza natural, veremos que no surge de una pérdida o de una ausencia de bienes exclusivos o, por lo menos, no surge directamente, sino de la ofensa inferida a nuestra autoestimación, debida a nuestra falta de determinadas excelencias o a nuestra incapacidad para ejercitarlas. La carencia de

cosas primordialmente buenas para nosotros sería un motivo de pesar, pero no de vergüenza. Así, puede uno avergonzarse del propio aspecto o torpeza. Normalmente estos atributos no son voluntarios y por ello no nos hacen sentirnos culpables; pero, dada la relación entre vergüenza y respeto propio, la razón de que nos sintamos deprimidos por causa de ellos es justa. Con esos defectos, nuestra forma de vida es menos plena, y los demás nos prestan un apoyo de menor estimación. La vergüenza natural, pues, surge de los defectos de nuestra persona, o de actos y atributos que los revelan, que ponen de manifiesto la pérdida o la carencia de propiedades que los demás encontrarían tan racional como nosotros mismos que las tuviéramos. Sin embargo, es necesaria una condición. Es nuestro proyecto de vida el que determina aquello de lo que nos avergonzamos, y por ello los sentimientos de vergüenza están en relación con nuestras aspiraciones, con lo que intentamos hacer y con aquellos con quienes deseamos asociarnos.[27] Los que no tienen facultades musicales no se esfuerzan por ser músicos ni sienten vergüenza alguna por tal carencia. En realidad, no es una carencia, en absoluto, o no lo es, por lo menos, si pueden formarse asociaciones satisfactorias haciendo otras cosas. En consecuencia, diríamos que, dado nuestro proyecto de vida, tendemos a avergonzarnos de aquellos defectos de nuestra persona o de aquellos fracasos en nuestras acciones que indican una pérdida o una falta de las excelencias esenciales para la realización de nuestros más importantes propósitos asociativos.

Volviendo ahora a la vergüenza moral, sólo tenemos que reunir la descripción de la noción de una persona buena (en la sección anterior) y las observaciones acerca de la naturaleza de la vergüenza. Así, cualquiera puede hallarse expuesto a la vergüenza moral, cuando estima como excelencias de su persona aquellas virtudes que su proyecto de vida requiere y que, dada su estructura, debe estimular. Considera las virtudes o, en todo caso algunas de ellas, como propiedades que sus compañeros desean en él y que él desea en sí mismo. La posesión de estas excelencias y la expresión de las mismas en sus acciones figuran entre sus propósitos reguladores y constituyen una condición necesaria para su valoración y estimación por aquellos con quienes él tiene interés en asociarse. Las acciones y los rasgos que manifiestan o descubren la ausencia de esos atributos en su persona son, pues, probablemente, motivo de vergüenza, así como la conciencia o el recuerdo de estos defectos. Como la vergüenza brota de un sentimiento de disminución de sí mismo debemos explicar cómo puede considerarse así la vergüenza moral. En primer lugar, la interpretación kantiana de la situación original significa que el deseo de hacer lo que es legítimo y justo es la principal forma de que disponen las personas para expresar su naturaleza como seres racionales libres e iguales. Y del principio aristotélico se sigue que esta expresión de su naturaleza es un elemento fundamental de su bien. Combinadas con la información del valor moral tenemos, pues, que las virtudes son

excelencias. Son buenas desde el punto de vista de nosotros mismos, así como desde el de los demás. La carencia de ellas tenderá a socavar tanto nuestra propia estima como la estimación que nuestros compañeros tienen por nosotros. Por tanto, las manifestaciones de estas faltas herirán el propio respeto con sentimientos asociados de vergüenza.

Es instructivo observar las diferencias entre los sentimientos de vergüenza moral y de culpa. Aunque ambos pueden ser originados por la misma acción, no tienen la misma explicación (§ 73). Imaginemos, por ejemplo, que alguien roba o se conduce cobardemente y luego se siente culpable y avergonzado. Se siente culpable porque ha actuado en contra de su sentido de la rectitud y de la justicia. Pero, al favorecer injustamente sus intereses ha transgredido los derechos de los demás, y sus sentimientos de culpa serán más intensos si tiene lazos de amistad o de compañerismo con los perjudicados. Supone que los otros estarán ofendidos e indignados por su conducta, y teme su justa ira y la posibilidad de represalias. Sin embargo, se siente avergonzado también porque su conducta revela que él no ha alcanzado el bien del dominio propio, y ha visto que era indigno de sus compañeros, de quienes depende para confirmar su sentimiento de su propio valor. Teme que lo rechacen y lo encuentren despreciable, como un objeto ridículo. Con su comportamiento, ha puesto de manifiesto una carencia de las excelencias morales que él mismo aprecia y a las que aspira.

Vemos, pues, que siendo las excelencias de nuestra persona lo que aportamos a los asuntos de la vida social, deben procurarse todas las virtudes, y su ausencia puede exponernos a la vergüenza. Pero algunas virtudes se hallan unidas a la vergüenza, de un modo especial porque son especialmente reveladoras de la incapacidad de conseguir un dominio propio con sus correspondientes excelencias de fuerza, valor y autocontrol. Los errores que pongan de manifiesto la ausencia de estas cualidades pueden someternos fácilmente a penosos sentimientos de vergüenza. Así, aunque los principios del bien y de la justicia se utilizan para describir las acciones que nos disponen a sentir vergüenza moral y culpabilidad, la perspectiva es diferente en cada caso. En uno, prestamos especial atención a la infracción de las justas pretensiones de los otros y al daño que les hemos causado, y a sus probables enfado e indignación si descubrieran nuestros actos. Mientras que, en el otro, nos sentimos heridos por la pérdida de nuestra propia estima y por nuestra incapacidad para realizar nuestros propósitos: percibimos la disminución del yo, por nuestra angustia a causa del menos respeto que los demás pueden tener por nosotros y por nuestra decepción acerca de nosotros mismos, al no poder vivir según nuestros ideales. Está claro que tanto la vergüenza moral como la culpabilidad implican nuestras relaciones con los demás, y cada una de ellas es una expresión de nuestra aceptación de los primeros principios del bien y de la justicia. De todos modos, estas emociones se presentan dentro de diferentes puntos de vista, al ser consideradas de modo contrastante

nuestras circunstancias.

68. Algunos contrastes entre lo justo y lo bueno

A fin de revelar las características estructurales de la interpretación contractual me referiré ahora a ciertos contrastes entre los conceptos de lo justo y de lo bueno. Como estos conceptos nos permiten explicar el valor moral, son los dos conceptos fundamentales de la teoría. La estructura de una doctrina ética depende de la forma en que relaciona estas dos nociones y en que define sus diferencias. Los rasgos distintivos de la justicia como imparcialidad pueden mostrarse mediante la observación de estos puntos.

Una diferencia consiste en que, mientras los principios de la justicia (y los principios de lo justo, en general) son los que se elegirían en la situación original, los principios de la elección racional y los criterios de racionalidad deliberativa no se eligen, en absoluto. La primera tarea de la teoría de la justicia es definir la situación inicial de modo que los principios resultantes expresen la correcta concepción de la justicia, desde un punto de vista filosófico. Esto quiere decir que los rasgos típicos de esta situación representarían presiones razonables en los alegatos en favor de la aceptación de principios y que los principios acordados corresponderían a las que consideramos nuestras convicciones acerca de la justicia en un equilibrio reflexivo. Pero en la teoría del bien no se presenta el problema análogo. Para empezar, no hay necesidad alguna de un acuerdo sobre los principios de elección racional. Como cada quien es libre de proyectar su vida según le plazca (mientras sus intenciones sean compatibles con los principios de la justicia), no se requiere unanimidad respecto a las pautas de la racionalidad. Todo lo que la teoría de la justicia da por supuesto es que, en la información específica del bien, las normas evidentes de elección racional bastan para explicar la preferencia por los bienes primarios y que las variaciones existentes en las concepciones de la racionalidad no afectan los principios de justicia adoptados en la situación original.

Sin embargo, yo he supuesto que los seres humanos reconocen ciertos principios y que estas normas pueden ser consideradas como catalogaciones para sustituir el concepto de racionalidad. Podemos, si así lo deseamos, admitir ciertas variaciones en la lista. Así, por ejemplo, existen discrepancias en cuanto al mejor modo de afrontar la incertidumbre.[28] Pero no hay razón alguna que nos impida imaginar que los individuos, al hacer sus proyectos, están siguiendo sus inclinaciones en este caso. Por consiguiente, no puede agregarse a la lista ningún principio de elección con incertidumbre que parezca aceptable, mientras no surjan argumentos decisivos contra él.

Sólo en la teoría específica del bien tenemos que preocuparnos de estas cuestiones. Aquí, el concepto de racionalidad debe interpretarse en el sentido de que puede establecerse el deseo general de bienes primarios y de que puede demostrarse la elección de los principios de justicia. Pero, aun en este caso, yo he sugerido que la concepción de justicia adoptada es indiferente a las conflictivas interpretaciones de la racionalidad. Sin embargo, en todo caso, una vez elegidos los principios de justicia y cuando nos hallemos trabajando ya en el marco de la teoría completa, no habrá necesidad alguna de determinar la descripción del bien de modo que imponga unanimidad acerca de todas las normas de la elección racional. En realidad, esto se opondría a la libertad de elección que la justicia como imparcialidad asegura a los individuos y a los grupos dentro de la estructura de unas instituciones justas.

Un segundo contraste entre lo justo y lo bueno consiste en que en general es bueno que las concepciones que los individuos tienen de su propio bien difieran de modo notable, mientras no ocurre lo mismo respecto a sus concepciones de lo justo. En una sociedad bien ordenada, los ciudadanos sostienen los mismos principios de derecho y tratan de alcanzar el mismo juicio en los casos particulares. Estos principios tienen que establecer un ordenamiento final entre las pretensiones conflictivas que las personas sostienen unas en relación con las otras, y es esencial que este ordenamiento sea identificable desde el punto de vista de cada uno, por difícil que pueda ser, en la práctica, que cada quien lo acepte. Por otra parte, las personas encuentran su bien de distintos modos, y para una persona pueden ser buenas muchas cosas que no lo serían para otra. Además, no es urgente alcanzar un juicio públicamente aceptado acerca de lo que es el bien de unos individuos en particular. Las razones que hacen necesario tal acuerdo en cuestiones de justicia no constituyen juicios de valor. Aun cuando adoptemos el punto de vista de otro e intentemos apreciar lo que sería conveniente para él, lo hacemos como consejeros, por así decirlo. Tratamos de ponernos en el lugar del otro, e imaginando que tenemos sus mismas aspiraciones y necesidades, intentamos ver las cosas desde su punto de vista. Dejando aparte los casos de paternalismo, ofrecemos nuestro juicio cuando se nos pide, pero no hay un conflicto de derecho si nuestro parecer es discutido y si no se sigue nuestra opinión.

En una sociedad bien ordenada, por tanto, los proyectos de vida de los individuos son diferentes, en el sentido de que tales proyectos dan especial importancia a diferentes propósitos, y las personas quedan en libertad de determinar su bien, sin contar con las opiniones de otros, más que a título consultivo. Ahora bien, esta variedad en las concepciones del bien es buena en sí misma o, dicho de otro modo, es racional que los miembros de una sociedad bien ordenada deseen que sus proyectos sean distintos. Las razones de ello son evidentes. Los seres humanos tenemos varias facultades y

capacidades, cuya totalidad es irrealizable por parte de una persona o de un grupo de personas. Así, no sólo nos beneficiamos del carácter complementario de nuestras inclinaciones desarrolladas, sino que nos complacemos en nuestras respectivas actividades. Es como si otros pusieran de relieve una parte de nosotros mismos que nosotros no hemos sido capaces de cultivar. Hemos tenido que dedicarnos a otras cosas, sólo a una pequeña parte de lo que podríamos haber hecho (§ 79). Pero la situación es enteramente distinta en la justicia: aquí exigimos no sólo unos principios comunes, sino unos modos bastante similares de aplicarlos en los casos particulares, de modo que pueda definirse un ordenamiento final de pretensiones opuestas. Los juicios de la justicia sólo son consultivos en circunstancias especiales.

La tercera diferencia consiste en que muchas aplicaciones de los principios de justicia se ven reducidas por el velo de la ignorancia, cuando las evaluaciones del bien de una persona deben basarse en un pleno conocimiento de los hechos. Así, pues, como hemos visto, los principios de justicia no sólo tienen que elegirse en ausencia de ciertos tipos de información particular, sino que, cuando estos principios se utilizan para diseñar constituciones y disposiciones sociales básicas, y para decidir entre leyes y programas de acción nos hallamos sometidos a limitaciones similares, aunque no tan estrictas. Los diputados de un congreso constituyente y los legisladores y electores ideales también se ven obligados a adoptar un punto de vista en el que no conocen más que los hechos generales adecuados. Por otra parte, la concepción que un individuo tiene de su bien ha de ajustarse, desde el comienzo, a su situación particular. Un proyecto racional de vida tiene en cuenta nuestras facultades, aspiraciones y circunstancias especiales y, por consiguiente, es bueno que dependa de nuestra posición social y de nuestras dotes naturales. No hay objeción alguna a hacer al ajuste de los proyectos racionales a estas contingencias, porque los principios de la justicia han sido elegidos ya y determinan el contenido de estos proyectos, los objetivos que fomentan y los medios de que se valen. Pero, en los juicios de la justicia, solamente en la fase judicial y administrativa se abandonan todas las restricciones sobre la información y los casos particulares tienen que decidirse en vista de todos los hechos pertinentes.

A la luz de estos contrastes podemos esclarecer, además, una importante diferencia entre la doctrina contractual y el utilitarismo. Como el principio de utilidad consiste en dar el máximo valor al bien, comprendido como la satisfacción del deseo racional, tenemos que considerar como dadas las preferencias existentes y las posibilidades de su continuación en el futuro, y luego esforzarnos por lograr el máximo saldo neto de satisfacción. Pero, como hemos visto, la determinación de proyectos racionales es indeterminada en aspectos esenciales (§ 64). Los principios más evidentes y más fáciles de aplicar de la elección racional no especifican cuál es el proyecto mejor; muchas cosas

quedan todavía por decidir. Esta indeterminación no es una dificultad para la justicia como imparcialidad, porque los detalles de los proyectos no afectan, en modo alguno, lo que es correcto o justo. Nuestro modo de vida, cualesquiera que sean nuestras circunstancias particulares, debe conformarse siempre a los principios de la justicia a los que se llega independientemente. Así, los aspectos arbitrarios de los proyectos de vida no afectan estos principios ni la forma en que ha de disponerse la estructura básica. Lo indeterminado del concepto de racionalidad no se traduce en las legítimas exigencias que los hombres pueden hacerse mutuamente. La prioridad de lo justo lo impide.

El utilitario, en cambio, tiene que admitir la posibilidad teórica de que las configuraciones de preferencias permitidas por esta indeterminación puedan conducir a la injusticia, tal como generalmente se entiende. Por ejemplo, supongamos que la mayor parte de la sociedad aborrece ciertas prácticas religiosas o sexuales, y las considera como una abominación. Este sentimiento es tan intenso, que no basta que tales prácticas se mantengan alejadas de la vista del público; la simple idea de que ocurren tales cosas basta para despertar la ira y la aversión en la mayoría. Aunque estas actitudes son insostenibles sobre bases morales, no parece que haya una forma segura de excluirlas como irracionales. La búsqueda de la máxima satisfacción del deseo puede, por tanto, justificar duras medidas represivas contra acciones que no causan daño social alguno. Para defender la libertad individual, en este caso, el utilitario tiene que demostrar que, dadas las circunstancias, el saldo real de ventajas, a largo plazo, sigue siendo favorable a la libertad; y este argumento puede tener éxito o no.

En la justicia como imparcialidad, en cambio, este problema nunca se plantea. Las intensas convicciones de la mayoría, si son en realidad simples preferencias sin fundamento alguno en los principios de la justicia ya establecidos, no tienen ningún peso desde el principio. La satisfacción de estos sentimientos carece de todo valor que pueda colocarse en el platillo de la balanza contra el derecho a una libertad igual. Para formular una demanda contra la conducta y la creencia de los otros, tenemos que demostrar que sus acciones nos perjudican o que las instituciones que autorizan lo que ellos hacen nos tratan injustamente. Y esto significa que debemos apelar a los principios que reconoceríamos en la situación original. Frente a estos principios, nada importa la intensidad de los sentimientos ni el hecho de que sean compartidos por la mayoría. En la interpretación contractual, por tanto, las bases de la libertad se hallan completamente separadas de las preferencias existentes. En realidad, podemos pensar en los principios de la justicia como en un acuerdo de no tener en cuenta ciertos sentimientos cuando se trata de valorar la conducta de los demás. Como he señalado antes (§ 50), estos puntos son elementos familiares de la doctrina liberal clásica. Los he mencionado de nuevo para demostrar que no puede formularse objeción alguna a la indeterminación en la teoría

completa del bien. Puede dejar a una persona incierta respecto a lo que ha de hacer, porque no puede facilitarle instrucciones sobre cómo ha de decidir. Pero, como el objetivo de la justicia no es asignar el máximo valor al cumplimiento de los proyectos racionales, el contenido de la justicia no se ve afectado en modo alguno. Naturalmente, no puede negarse que existen unas actitudes sociales predominantes que atan las manos del estadista. Las convicciones y las pasiones de la mayoría pueden hacer imposible el mantenimiento de la libertad. Pero el inclinarse ante estas necesidades prácticas es distinto de aceptar la justificación de que, si estos sentimientos son lo bastante fuertes y más intensos que ningunos otros sentimientos que puedan sustituirlos, deberán ser ellos los que impongan la decisión. Por el contrario, la interpretación contractual requiere que avancemos hacia instituciones justas tan rápidamente como las circunstancias lo permitan, sin tener en cuenta los sentimientos existentes. En sus principios de justicia se halla inserto un esquema definido de instituciones ideales (§ 41).

Estos contrastes evidencian que, en la justicia como imparcialidad, los conceptos de lo justo y de lo bueno tienen rasgos marcadamente distintos. Estas diferencias surgen de la estructura de la teoría contractual y de la resultante prioridad del derecho y de la justicia. Pero no quiero decir que los términos "justo" y "bueno" (y sus afines) se utilicen normalmente en formas que reflejan estas distinciones. Aunque nuestro lenguaje ordinario puede tender a apoyar la descripción de estos conceptos, esta correspondencia no es necesaria para la corrección de la doctrina contractual. Por el contrario, bastan dos cosas. Primero, hay una forma de proyectar los que consideramos nuestros juicios sobre la teoría de la justicia, de modo que, en equilibrio reflexivo, resulte que los equivalentes de estas convicciones son ciertos, que expresan juicios que podemos aceptar. Y segundo, una vez que comprendemos la teoría, podemos reconocer estas interpretaciones como versiones convenientes de lo que, después de haber reflexionado, ahora deseamos mantener. Aunque no utilicemos, normalmente, estas sustituciones, tal vez porque son demasiado irritantes, o porque serían erróneamente interpretadas o por cualquier otro motivo, estamos dispuestos a admitir que cubren, en sustancia, todo lo que sea necesario expresar. Ciertamente, estos sustitutos no pueden significar lo mismo que los juicios ordinarios con los que se equiparan. Hasta qué punto es esta la situación es una pregunta que no voy a responder. Además, las sustituciones pueden indicar un desplazamiento más o menos drástico a partir de nuestros juicios morales iniciales, tal como existían antes de la reflexión filosófica. Sin embargo, algunos cambios pueden haberse producido a medida que la crítica y la construcción filosóficas nos conducían a revisar y ampliar nuestras opiniones. Pero lo que importa es saber si la concepción de la justicia como imparcialidad nos conduce, mejor que ninguna otra de las teorías que actualmente conocemos, a la verdadera interpretación de los que consideramos nuestros juicios, y nos

facilita un modo de expresión de lo que necesitamos afirmar.

[Notas]

---

[1] Véase W. D. Ross, *The Right and the Good* (Oxford, The Clarendon Press, 1930), p. 67.

[2] Como hemos señalado, hay un amplio acuerdo, con muchas variaciones, acerca de una descripción del bien, a lo largo de esta línea. Véase Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* libros I y X; y Santo Tomás, *Summa Theologica,* I-I, q. 5-6, *Summa Contra Gentiles,* lib. III, capítulos 1-63, y *Tratado sobre la felicidad.* Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* vol. IV; y *Crítica de la razón práctica,* primera parte del cap. II, lib. I de la pt. I. Véase el análisis de Kant, por H. J. Paton, *In Defense of Reason* (Londres, George Allen and Unwin, Ltd., 1951), pp. 157-177. Sidgwick, *Methods of Ethics,* 7ª ed. (Londres, Macmillan, 1907), lib. I, cap. IX, y lib. III, cap. XIV. Esta clase de interpretaciones es mantenida por los idealistas y por los influidos por ellos. Véase, por ejemplo, F. H. Bradley, *Ethical Studies,* 2ª ed. (Oxford, The Clarendon Press, 1926), cap. II; y Josiah Royce, *The Philosophy of Loyalty* (Nueva York, Macmillan, 1908), lec. II. Y más recientemente, H. J. Paton, *The Good Will* (Londres, George Allen and Unwin, 1927), libs. II y III, esp. caps. VIII y IX; W. D. Lamont, *The Value Judgment* (Edimburgo, The University Press, 1955); y J. N. Findlay, *Values and Intentions* (Londres, George Allen and Unwin, 1961), cap. V, secs. I y III, y cap. VI. Para los llamados naturalistas sobre la teoría del valor, véase John Dewey, *Human Nature and Conduct* (Nueva York, Henry Holt, 1922), pt. III; R. B. Perry, *General Theory of Value* (Nueva York, Longamns, Green, 1926), caps. XX-XXII; y C. I. Lewis, *An Analysis of Knowledge and Valuation* (La Salle, 111. Open Court Publishing Co., 1946), lib. III. Estoy en deuda por mi información con J. O. Urmson, "On Grading", *Mind,* vol. 59 (1950); Paul Ziff, *Semantic Analysis* (Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1960), cap. VI; y Philippa Foot, "Goodness and Choice", *Proceedings of the Aristotelian Society,* supl. vol. 35 (1961), aunque tal vez ellos no aprueben lo que yo digo.

[3] Véase Urmson, "On Grading", pp. 148-154.

[4] El ejemplo es de Ziff, *Semantic Analysis,* p. 211.

[5] Sobre este punto, véase Ross, *The Right and the Good,* p. 67. Una opinión un tanto diferente es expresada por A. E. Duncan-Jones, "Good Things and Good Thieves", *Analysis,* vol. 27 (1966), pp. 113-118.

[6] En su mayor parte, mi descripción sigue a J. R. Searle, "Meaning and Speech Acts", *Philosophical Review,* vol. 71 (1962). Véase también su *Meaning and Speech Acts* (Cambridge, The University Press, 1969), cap. VI; y Ziff, *Semantic Analysis,* cap. VI.

[7] Véase J. L. Austin, *How to Do Things with Words* (Oxford, The Clarendon Press, 1962), esp. pp. 99-109, 113-116, 145 *ss.*

[8] Aquí soy deudor de P. T. Geach, "Good and Evil", *Analysis,* vol. 17 (1956), pp. 37 *ss.*

[9] Para estos y otros puntos, véase J. O. Urmson, *The Emotive Theory of Ethics* (Londres, Hutchinson University Library, 1968), pp. 136-145.

[10] Véase *The Philosophy of Loyalty,* lec. IV, sec. IV. Royce utiliza la noción de un proyecto para caracterizar los propósitos coherentes, sistemáticos, del individuo, lo que le hace una persona moral, consciente, unificada. En esto, Royce es característico del empleo filosófico que se encuentra en muchos de los autores citados en el § 61, nota 2, como por ejemplo Dewey y Perry. Y yo haré lo mismo. No se da al término un sentido técnico, ni se invocan las estructuras de los proyectos para no conseguir más que evidentes resultados de sentido común.

Estas son cuestiones que yo no investigo. Para una discusión de proyectos, véase G. A. Miller, Eugene Galanter, y K. H. Pribram, *Plans and the Structure of Behavior* (Nueva York, Henry Holt, 1960); y también Galanter, *Textbook of Elementary Psychology* (San Francisco, Holden-Day, 1966), cap. IX. La noción de un proyecto puede resultar útil para caracterizar una acción intencional. Véase, por ejemplo, Alvin Goldman, *A Theory of Action* (Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1970), pp. 56-73, 76-80; pero yo no considero esta cuestión.

[11] Para simplificar, supongo que hay un proyecto y sólo uno que sería elegido, y no varios (o muchos) entre los que el agente mostraría, por ejemplo, indiferencia. Por eso hablo siempre del proyecto que se adoptaría con racionalidad deliberada.

[12] Véase J. D. Mabbott, "Reason and Desire", *Philosophy,* vol. 28 (1953), para una discusión de este y de otros puntos. Es un trabajo que me ha sido de gran utilidad.

[13] Véase *General Theory of Value* (Nueva York, Longmans, Green, 1926), pp. 645-649.

[14] Véase *The Methods of Ethics,* 7ª ed. (Londres, Macmillan, 1907), pp. 111 *ss.*

[15] Sobre este punto, véase H. A. Simon, "A Behavioral Model of Rational Choice", *Quarterly Journal of Economics,* vol. 69 (1955).

[16] Respecto a las observaciones de este párrafo, estoy en deuda con R. B. Brandt.

[17] Este nombre está tomado de Jan Tinbergen, "Optimun Savings and Utility Maximization over Time", *Econometrica,* vol. 28 (1960).

[18] Para este y otros puntos de este párrafo, véase Charles Fried, *An Anatomy of Values* (Cambridge, Harvard University Press, 1970), pp. 158-169, y Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism* (Oxford, The Clarendon Press, 1970), esp. cap. VIII.

[19] Para la explicación de estos bienes, he recurrido a C. A. Campbell, "Moral and Non-Moral Values", *Mind,* vol. 44 (1935); véanse pp. 279-291.

[20] El nombre "principio aristotélico" me parece adecuado, en vista de lo que Aristóteles dice acerca de las relaciones entre felicidad, actividad y disfrute en la *Ética a Nicómaco,* lib. VII, caps. 11-14, y Iib. X, caps. 1-5. Pero como él no establece tal principio explícitamente y, en el mejor de los casos, sólo algo del mismo se halla implícito, no le he llamado "principio de Aristóteles". De todos modos, Aristóteles afirma, ciertamente, dos puntos que se encierran en el principio: l) que el disfrute y el placer no siempre son, en modo alguno, el resultado de volver a un estado saludable o normal, o de superar deficiencias; más bien, muchas formas de placer y disfrute surgen cuando ejercemos nuestras facultades; y 2) que el ejercicio de nuestras potencias naturales constituye un bien humano muy importante. Además, 3) la idea de que las actividades más agradables y los placeres más deseables y duraderos surgen del ejercicio de habilidades mayores que implican disposiciones más complejas, no sólo es compatible con la concepción de Aristóteles del orden natural, sino que algo parecido conforma, generalmente, los juicios de valor que hace, aun cuando no exprese sus razones. Para una discusión del concepto de Aristóteles del disfrute y del placer, véase W. F. R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory* (Oxford, The Clarendon Press, 1968), cap. XIV. La interpretación de la doctrina de Aristóteles dada por G. C. Field, *Moral Theory* (Londres, Methuen, 1932), pp. 76-78, sugiere notablemente lo que yo he llamado el principio aristotélico. Mill llega casi a establecerlo en *Utilitarianism,* cap. II, párrfs. 4-8. Aquí es importante el concepto de motivación de "efectancia" introducido por R. W. White, "Ego and Reality in Psychoanalytic Theory", *Psychological Issues,* vol. III (1963), cap. III, en el que me he basado. Véase también pp. 173-175, 180 *ss.* Estoy en deuda con J. M. Cooper en cuanto a la discusión acerca de la interpretación de este principio y de la propiedad de su nombre.

[21] Véase B. G. Campbell, *Human Evolution* (Chicago, Aldine Publishing Co., 1966), pp. 49-53; y W. H. Thorpe, *Science, Man, and Morals* (Londres, Methuen, 1965), pp. 87-92. Para los animales, véase Irenäus Eibl-

Eibesfeldt, *Ethology,* trad. Erich Klinghammer (Nueva York, Holt, Rinehart, and Winston, 1970), pp. 217-248.

[22] Esto parece ser válido también para los monos. Véase Eibl-Eibesfeldt, *ibid.,* p. 239.

[23] Véase C. A. Campbell, "Moral and Non-Moral Values", *Mind,* vol. 44 (1935), y R. M. Hare, "Geach on Good and Evil", *Analysis,* vol. 18 (1957).

[24] Por el concepto de propiedades de amplia base y su utilización aquí, estoy en deuda con T. M. Scanlon.

[25] Véase, por ejemplo, Hare, "Geach on Good and Evil", pp. 109 *ss.*

[26] Mi definición de la vergüenza se acerca a la de William McDougall, *An Introduction to Social Psychology* (Londres, Methuen, 1908), pp. 124-128. Respecto a la conexión entre autoestimulación y lo que he llamado el principio aristotélico, he seguido a White, "Ego and Reality in Psychoanalytic Theory", cap. 7. Respecto a la relación de vergüenza y culpa, estoy en deuda con Gerhart Piers y con Milton Singer, *Shame and Guilt* (Springfield, Ill. Charles C. Thomas, 1953), aunque el planteamiento de mi discusión es totalmente distinto. Véase también Erik Erikson, "Identity and the Life Cycle", *Psychological Issues,* vol. 1 (1959), pp. 39-41, 65-70. Para la intimidad de la vergüenza, véase Stanley Cavell, "The Avoidance of Love", en *Must We Mean What We Say?* (Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1969), pp. 278, 286 *ss.*

[27] Véase William James, *The Principles of Psychology,* vol. I (Nueva York, 1890), pp. 309 *ss.* [Fondo de Cultura Económica, 1989, pp. 13 *ss.]*

[28] Véase el análisis en R. D. Luce y Howard Raiffa, *Games and Decisions* (Nueva York, John Wiley and Sons, 1957), pp. 278-306.

VIII. El sentido de la justicia

Tras haber presentado una descripción del bien, vuelvo ahora al problema de la estabilidad. Lo trataré en dos fases. En este capítulo analizo la adquisición del sentido de la justicia por los miembros de una sociedad bien ordenada, y considero brevemente la fuerza relativa de este sentimiento cuando se define por diferentes concepciones morales. El capítulo final examina la cuestión de la congruencia, es decir, si el sentido de la justicia es coherente con la concepción de nuestro bien, de modo que ambos contribuyen a construir un esquema justo. Conviene tener en cuenta que una gran parte de este capítulo es de preparación y que diversos temas se toman sólo para indicar los puntos más fundamentales que guardan relación con la teoría filosófica. Comienzo con una definición de una sociedad bien ordenada y con algunas breves observaciones acerca del significado de la estabilidad. Después, bosquejo el desarrollo del sentido de la justicia, tal como puede suponerse que se producirá una vez que se establezcan firmemente instituciones justas y se reconozcan como tales. También se presta cierta atención a los principios de psicología moral; subrayo el hecho de que existen principios de reciprocidad y enlazo esto con la cuestión de la estabilidad relativa. El capítulo concluye con un examen de los atributos naturales en virtud de los cuales los seres humanos son acreedores de las garantías de una justicia igual, y que definen la base natural de la igualdad.

69. El concepto de una sociedad bien ordenada

Al comienzo (§ 1), he caracterizado una sociedad bien ordenada como una sociedad planeada para incrementar el bien de sus miembros, y eficazmente regida por una concepción pública de la justicia. Es, pues, una sociedad en la que todos aceptan y saben que los otros aceptan los mismos principios de la justicia, y las instituciones sociales básicas satisfacen y se sabe que satisfacen estos principios. Ahora bien: la justicia como imparcialidad está estructurada de acuerdo con esta idea de sociedad. Las personas en la

situación original tienen que admitir que los principios elegidos son públicos y, en consecuencia, deben valorar las concepciones de la justicia en vista de sus probables efectos como normas generalmente reconocidas (§ 23). Concepciones que podrían ser bastante eficaces si fuesen comprendidas y seguidas por unos pocos o incluso por todos, mientras este hecho no fuese muy conocido, quedan excluidas por la condición de la publicidad. Es de señalar también que, como a estos principios se llega por consentimiento, a la luz de verdaderas creencias generales acerca de los hombres y de su lugar en la sociedad, la concepción adoptada de la justicia es aceptable sobre la base de estos hechos. No hay necesidad de invocar doctrinas teológicas o metafísicas en apoyo de sus principios ni de imaginar otro mundo que compense y corrija las desigualdades que los dos principios permiten en éste. Las concepciones de la justicia deben ser justificadas por las condiciones de nuestra vida, tal como nosotros la conocemos, o no lo serán en absoluto.[1]

Ahora bien: una sociedad bien ordenada está regida también por su concepción pública de la justicia. Este hecho implica que sus miembros tienen un profundo deseo, normalmente eficaz, de actuar según lo requieren los principios de la justicia. Como una sociedad bien ordenada perdura a lo largo del tiempo, su concepción de la justicia probablemente será estable: es decir, cuando las instituciones son justas (tal como son definidas por esta concepción), los que toman parte en estas disposiciones adquieren el correspondiente sentido de la justicia y el deseo de cumplir su obligación manteniéndolas. Una concepción de la justicia es más estable que otra si el sentido de la justicia que tiende a generar es más fuerte y más capaz de vencer las inclinaciones destructivas, y si las instituciones que permite suscitan impulsos y tentaciones más débiles para actuar injustamente. La estabilidad de una concepción depende de un equilibrio de motivos: el sentido de la justicia que cultiva y los propósitos que estimula deben triunfar, normalmente, contra las tendencias a la injusticia. Para valorar la estabilidad de una concepción de la justicia (y la sociedad bien ordenada que define), debemos examinar la fuerza relativa de estas tendencias opuestas.

Es evidente que la estabilidad constituye un aspecto deseable de las concepciones morales. En igualdad de circunstancias, las personas en la situación original adoptarán el esquema de principios más estable. Por atractiva que una concepción de la justicia pueda ser en otros sentidos, es gravemente defectuosa si los principios de psicología moral son de tal carácter que no engendran en los seres humanos el deseo indispensable de actuar de acuerdo con ella. Así, para continuar analizando los principios de la justicia como imparcialidad, me gustaría demostrar que esta concepción es más estable que otras alternativas. Esta argumentación relativa a la estabilidad debe agregarse, en su mayor parte, a las razones aducidas hasta ahora (excepto en lo que se refiere a las

consideraciones presentadas en § 29). Deseo considerar este concepto con más detalle tanto por su propio interés como para allanar el camino al análisis de otras materias como la base de la igualdad y la prioridad de la libertad.

Evidentemente, el criterio de estabilidad no es decisivo. En efecto, algunas teorías éticas lo han ridiculizado enteramente, al menos en algunas de sus interpretaciones. Así, se dice, a veces, que Bentham sostenía el principio clásico de la utilidad y la doctrina de egoísmo psicológico. Pero, si es una ley psicológica que los individuos persiguen solamente los intereses por sí mismos, les resulta imposible tener un sentido efectivo de la justicia (tal como ésta se define en el principio de utilidad). Lo mejor que puede hacer el legislador ideal es tomar unas disposiciones sociales que mediante motivos centrados en intereses personales o de grupo persuadan a los ciudadanos de actuar de modo que aumenten al máximo la suma de bienestar. En esta concepción la identificación de intereses resultante es en realidad artificial: se basa en el artificio de la razón y los individuos cumplen con el esquema institucional sólo como medio para alcanzar sus propios intereses.[2]

Este tipo de divergencia entre los principios del derecho y de la justicia, de una parte, y de motivos humanos, de otra, es inusual, pero es también instructiva como un caso límite. Casi todas las doctrinas tradicionales sostienen que, en cierta medida al menos, la naturaleza humana es de tal condición que adquirimos un deseo de actuar justamente cuando hemos vivido en el marco de unas instituciones justas y nos hemos beneficiado de ellas. En la medida en que esto es cierto, una concepción de la justicia es psicológicamente adecuada a las inclinaciones humanas. Además, si resulta que el deseo de actuar justamente es también regulador de un proyecto racional de vida, entonces el actuar justamente forma parte de nuestro bien. En este caso, las concepciones de justicia y de bondad son compatibles, y la teoría en conjunto es congruente. Este capítulo se propone explicar el modo en que la justicia como imparcialidad genera su propio apoyo, y demostrar que probablemente tiene una estabilidad mayor que las alternativas tradicionales, pues se halla más acorde con los principios de psicología moral. Con este fin, describiré brevemente cómo los seres humanos, en una sociedad bien ordenada, pueden adquirir un sentido de la justicia y otros sentimientos morales. Inevitablemente, habremos de contar con algunas cuestiones psicológicas, más bien especulativas; pero, a lo largo de toda mi exposición he supuesto que los hechos generales relacionados con el hombre, incluidos los principios psicológicos básicos, son conocidos de las personas en la situación original, y éstas cuentan con ellos para adoptar sus decisiones. Al reflexionar aquí sobre estos problemas, estudiamos estos hechos en la medida en que afectan al acuerdo inicial.

Esto puede evitar equívocos si hago unas pocas observaciones acerca de los conceptos

de equilibrio y estabilidad. Estas dos ideas admiten una considerable elaboración teórica y matemática, pero yo las utilizaré de un modo intuitivo.[3] Lo primero que es preciso señalar tal vez sea que se aplican a sistemas de cierto tipo. Así es un sistema que está en equilibrio, y lo está cuando ha alcanzado un estado que persiste indefinidamente a lo largo del tiempo, mientras no se vea sometido a presiones externas. Para definir con precisión un estado de equilibrio hay que trazar cuidadosamente los límites del sistema y poner de manifiesto sus características determinantes. Tres cosas son esenciales: primera, identificar el sistema y distinguir entre fuerzas internas y externas; segunda, definir los estados del sistema, siendo un estado una cierta configuración de sus características determinantes; y tercera, especificar las leyes que enlazan los Estados.

Unos sistemas no tienen estados de equilibrio, mientras que otros tienen muchos. Estas cuestiones dependen de la naturaleza del sistema. Ahora bien: un equilibrio es estable siempre que las desviaciones, debidas, por ejemplo, a perturbaciones externas, pongan en juego fuerzas propias del sistema que tiendan a devolverlo a tal estado de equilibrio, a menos, naturalmente, que los choques exteriores sean demasiado grandes. Por el contrario, un equilibrio es inestable cuando un movimiento que lo perturba pone en juego fuerzas propias del sistema que conducen a cambios aún mayores. Los sistemas son más o menos estables según la intensidad de las fuerzas internas de que disponen para recuperar el equilibrio. Como en la práctica todos los sistemas sociales se hallan sometidos a perturbaciones de algún tipo, son realmente estables, por ejemplo, si las desviaciones de sus posiciones de equilibrio preferidas, causadas por perturbaciones normales, liberan fuerzas lo bastante intensas para restablecer estos equilibrios, tras un lapso razonable, o, en otro caso, para permanecer lo bastante próximas a ellos. Esta definiciones son, por desgracia, vagas, pero podrían ser útiles para nuestros propósitos.

Los sistemas que aquí nos interesan, naturalmente, son las estructuras básicas de las sociedades bien ordenadas, correspondiente a las distintas concepciones de la justicia. Y nos interesa este complejo de instituciones políticas, económicas y sociales, cuando satisface, y quienes se hallan comprometidos en él saben públicamente que satisface, los principios de justicia adecuados. Debemos tratar de valorar la estabilidad relativa de estos sistemas. Pero yo supongo que los límites de estos sistemas vienen dados por la noción de una comunidad nacional autónoma. Esta suposición se mantiene hasta la derivación de los principios de la justicia para la ley de las naciones (§ 58), pero no voy a discutir los problemas de la ley internacional, más generales. Es también esencial señalar que, en el presente caso, el equilibrio y la estabilidad tienen que definirse respecto a la justicia de la estructura básica y a la conducta moral de los individuos. La estabilidad de una concepción de la justicia no implica que no cambien las instituciones y las costumbres de la sociedad bien ordenada. En realidad, esa sociedad contendrá, probablemente, una gran

diversidad y adoptará distintos ordenamientos de cuando en cuando. En este contexto, estabilidad significa que, por mucho que cambien las instituciones, siguen siendo exacta o aproximadamente las mismas, a medida que se van haciendo ajustes de acuerdo con las nuevas circunstancias sociales. Las inevitables desviaciones de la justicia son eficazmente corregidas o se mantienen dentro de unos límites tolerables gracias a la acción de fuerzas propias del sistema. Entre esas fuerzas, supongo que desempeña un papel fundamental el sentido de la justicia compartido por los miembros de la comunidad. En cierta medida, pues, los sentimientos morales son necesarios para asegurar que la estructura básica sea estable con respecto a la justicia.

Volvamos ahora al modo en que se forman estos sentimientos, y señalemos que, acerca de esta cuestión, hay, hablando en líneas generales, dos tradiciones importantes. La primera surge históricamente de la doctrina del empirismo, y se encuentra en los utilitaristas, desde Hume hasta Sidgwick. En su forma más reciente y desarrollada está representada por la teoría social del aprendizaje. Un tema importante es el de que el objetivo de la formación moral consiste en proporcionar estímulos erróneos: el deseo de hacer lo que es justo por sí mismo y el deseo de no hacer lo que es injusto. La conducta justa es una conducta que, generalmente, beneficia a los demás y a la sociedad (según se define en el principio de utilidad) y para su realización carecemos, comúnmente, de un estímulo eficaz, mientras que la conducta injusta es, generalmente, perjudicial para los demás y para la sociedad, y para su realización solemos tener un motivo suficiente. La sociedad debe compensar, de algún modo, estos defectos. Esto se consigue mediante la aprobación y desaprobación de los padres y de otras personas que gozan de autoridad, los cuales, cuando es necesario, utilizan recompensas y castigos que van desde la concesión y el retiro de un afecto, hasta la aplicación de satisfacciones y de penas. Mediante diversos procesos psicológicos podemos adquirir un deseo de hacer lo que es justo y una aversión a hacer lo que es injusto. Una segunda tesis consiste en que el deseo de ajustarse a unas normas morales suele aparecer en los comienzos de la vida, antes de que alcancemos una adecuada comprensión de las razones de esas normas. En realidad, hay personas que nunca pueden encontrar las bases de tales normas en un principio utilitario.[4] La consecuencia es que nuestros posteriores sentimientos morales guardan, probablemente, las huellas de esta instrucción temprana, que configura, más o menos toscamente, nuestro carácter originario.

La teoría de Freud es, en muchos aspectos, similar a esta interpretación. Freud sostiene que los procesos por los que el niño adquiere unas actitudes morales se centran en torno a la situación de Edipo y a los profundos conflictos que origina. Los preceptos morales en que insisten las personas que gozan de autoridad (en este caso, los padres) son aceptados por el niño como el mejor modo de resolver sus ansiedades, y las actitudes

resultantes, representadas por el superego, serán, probablemente, duras y punitivas, pues reflejarán las tensiones de la fase del proceso de Edipo.[5] Así, la teoría de Freud sostiene los dos puntos consistentes en que una parte esencial de la formación moral se presenta en los comienzos de la vida, antes de que pueda comprenderse una base razonada de la moral, y que implica la adquisición de nuevos motivos por los procesos psicológicos marcados por conflictos y tensiones. En realidad, su doctrina es una ilustración dramática de estos aspectos. De esto se desprende que, como los padres y las otras personas que gozan de autoridad están expuestos, de muchas formas, a actuar errónea y egoístamente en su empleo de la alabanza y de la censura, y de las recompensas y de los castigos en general, nuestras primeras y no estudiadas actitudes morales serán, probablemente, en importantes aspectos, irracionales y sin justificación. El progreso moral en las etapas ulteriores de la vida consiste, en parte, en corregir estas actitudes a la luz de determinados principios que, finalmente, reconozcamos como correctos.

La otra tradición del aprendizaje moral se deriva del pensamiento racionalista y está ilustrada por Rousseau y por Kant y a veces por J. S. Mill y, más recientemente, por la teoría de Piaget. El aprendizaje moral no es tanto una cuestión de dar estímulos erróneos, como un problema del libre desarrollo de nuestras facultades intelectuales y emocionales innatas, de acuerdo con su tendencia natural. Una vez que las posibilidades de comprensión maduran y que las personas llegan a reconocer su lugar en la sociedad y son capaces de asumir el punto de vista de los demás, aprecian los beneficios mutuos de establecer unos términos justos de cooperación social. Tenemos una simpatía natural con otras personas y una susceptibilidad innata para las satisfacciones de la comunidad de sentimientos y del autodominio, y esto facilita la base afectiva para los sentimientos morales, una vez alcanzada una clara comprensión de nuestras relaciones con nuestros compañeros, desde una perspectiva adecuadamente general. Así, esta tradición considera los sentimientos morales como consecuencia natural de una plena apreciación de nuestra naturaleza social.[6]

Mill expone de este modo su opinión: los ordenamientos de una sociedad justa son tan adecuados para nosotros, que todo lo que es evidentemente necesario para ella es aceptado como necesidad física. Una condición indispensable de esa sociedad es que en todo habrá de tenerse en consideración a los otros, sobre la base de unos principios de reciprocidad mutuamente aceptables. Es doloroso para nosotros que nuestros sentimientos no tengan nada en común con los de nuestros compañeros; y esta tendencia a la sociabilidad acaba facilitando una firme base para los sentimientos morales. Además, Mill añade que el hecho de considerarnos responsables ante los principios de la justicia en nuestras relaciones con los otros no entorpece el desarrollo de nuestra naturaleza. Por el contrario, realiza nuestras inclinaciones sociales y, al abrirnos a un bien más amplio,

nos permite controlar nuestros impulsos más mezquinos. Sólo cuando nos vemos refrenados, no porque perjudiquemos el bien de los demás, sino por su simple disgusto, o por lo que nos parece su arbitraria autoridad, se siente entorpecida nuestra naturaleza. Si las razones de los preceptos morales se aclaran en términos de las justas aspiraciones de los otros, esas restricciones no nos ofenden, sino que pasan a ser consideradas como compatibles con nuestro bien.[7] El aprendizaje moral no es tanto un problema de adquisición de nuevos estímulos, porque éstos se presentarán por sí solos, una vez que se haya producido el indispensable desarrollo en nuestras facultades intelectuales y emocionales. De ello se sigue que, para alcanzar una plena comprensión de las concepciones morales, es preciso esperar a la madurez; el entendimiento del niño es primitivo siempre, y los rasgos característicos de su moral van desvaneciéndose en etapas posteriores. La tradición racionalista ofrece un cuadro más feliz, pues sostiene que los principios del derecho y de la justicia brotan de nuestra naturaleza y no son contrarios a nuestro bien, mientras la otra interpretación no parece incluir tal garantía.

No trataré de valorar los méritos relativos de estas dos concepciones del aprendizaje moral. Seguramente, es mucho lo que hay de correcto en ambas, y parece preferible intentar combinarlas de modo natural. Conviene subrayar que una interpretación moral es una estructura extremadamente compleja de principios, ideales y preceptos, e implica todos los elementos del pensamiento, de la conducta y del sentimiento. Es verdad que en su desarrollo entran muchos tipos de aprendizaje que van desde el reforzamiento y el condicionamiento clásico hasta un razonamiento sumamente abstracto y la aguda percepción de los modelos. Es probable que, en un momento o en otro, cada una tenga una función necesaria. En las próximas secciones (§§ 70-72) esbozo el curso del desarrollo moral tal como podría producirse en una sociedad bien ordenada en la que se realizasen los principios de la justicia como imparcialidad. Sólo este caso especial me interesa. Así, pues, mi propósito es indicar los grandes pasos mediante los cuales una persona puede alcanzar una comprensión y una adhesión a los principios de la justicia, a medida que va desarrollándose en esta forma particular de sociedad bien ordenada. Creo que estos pasos deben ser identificados por los principales rasgos estructurales del esquema completo de principios, ideales y preceptos, tal como éstos se aplican a los ordenamientos sociales. Según he de exponer, tenemos que distinguir entre las moralidades de la autoridad, de la asociación y de los principios. La descripción del desarrollo moral se halla enteramente ligada a la concepción de la justicia que es preciso aprender y, por consiguiente, presupone la admisibilidad, cuando no la corrección, de esta teoría.[8]

Aquí es conveniente hacer una advertencia similar a la que he hecho antes, en relación con las observaciones acerca de la teoría económica (§ 42). Necesitamos que la

descripción psicológica del aprendizaje moral sea verdadera y esté de acuerdo con los conocimientos existentes. Pero, desde luego, es imposible tener en cuenta los detalles; en el mejor de los casos, yo sólo esbozo los perfiles más importantes. Es de recordar que el propósito de la siguiente discusión consiste en examinar la cuestión de la estabilidad y en contrastar las raíces psicológicas de las diversas concepciones de la justicia. El punto fundamental consiste en determinar cómo los hechos generales de la psicología moral afectan la elección de principios en la situación original. A menos que la interpretación psicológica sea tan deficiente que ponga en duda el reconocimiento de los principios de la justicia más que la norma de utilidad, por ejemplo, no se sigue ninguna dificultad irreparable. También espero que ninguno de los ulteriores usos de la teoría psicológica resulte demasiado impropio. De especial importancia entre éstos es la explicación de la base de igualdad.

70. La moral de la autoridad

Me referiré a la moral de la autoridad como a la primera etapa en la serie del desarrollo moral. Aunque determinados aspectos de esta moral se conservan en etapas ulteriores en ocasiones especiales, podemos considerar la moral de la autoridad en su forma primitiva como la del niño. Creo que el sentido de la justicia es adquirido gradualmente por los miembros más jóvenes de la sociedad, a medida que se desarrollan. La sucesión de generaciones y la necesidad de enseñar actitudes morales (por sencillas que sean) a los niños es una de las condiciones de la vida humana.

Ahora bien: yo supondré que la estructura básica de una sociedad bien ordenada incluye la familia en alguna forma y, por tanto, que los niños están, en principio, sometidos a la legítima autoridad de sus padres. Naturalmente, en una investigación más amplia, pueden formularse objeciones a la institución de la familia, y pueden resultar preferibles, desde luego, otros sistemas. Pero es probable que la interpretación de la moral de la autoridad pudiera ajustarse, en caso necesario, para su inserción en estos esquemas diferentes. De cualquier modo, es característico de la situación del niño el que no esté en condiciones de estimar la validez de los preceptos y mandamientos que le señalan quienes ejercen la autoridad: en este caso, sus padres. No sabe ni comprende sobre qué base puede rechazar su guía. En realidad, el niño carece por completo del concepto de justificación, que se adquiere mucho después. Por tanto, no puede dudar razonablemente de la conveniencia de los mandatos paternos. Pero, como admitimos que la sociedad está bien ordenada, podemos suponer, a fin de evitar complicaciones innecesarias, que estos preceptos están plenamente justificados. Están de acuerdo con

una interpretación razonable de los deberes familiares, tal como se definen en los principios de la justicia.

Podemos suponer que los padres quieren al niño, y que, con el tiempo, el niño llega a querer a sus padres y a confiar en ellos. ¿Cómo se produce este cambio en el niño? Para contestar a esta pregunta, doy por sentado el siguiente principio psicológico: el niño llega a querer a sus padres sólo si antes ellos le quieren manifiestamente a él.[9] Así, las acciones de los niños son motivadas, inicialmente, por ciertos instintos y deseos, y sus objetivos están regulados (suponiendo que lo estén por algo) por un propio interés racional (en un sentido convenientemente restringido). Aunque el niño tiene la capacidad de amar, su amor a los padres es un nuevo deseo que surge de su reconocimiento del evidente amor que ellos le tienen y de los beneficios que para él se siguen de las acciones con que sus padres le expresan su amor.

El amor que los padres profesan al niño se expresa en su evidente intención de cuidar de él, de hacer por él aquello a que su amor propio racional se incline, y en el cumplimiento de estas intenciones. El amor de los padres se muestra en el placer que experimentan en su presencia y en el sostenimiento de su sentido de la competencia y de la autoestimación. Estimulan sus esfuerzos por dominar las tareas del desarrollo y celebran el momento en que él ocupa su propio lugar. En general, amar a los demás significa no sólo estar interesados en sus deseos y necesidades, sino afirmar su sentimiento del valor de su propia persona. Llegado el momento, pues, el amor de los padres al niño da origen, a su vez, al amor de éste. El amor del niño no tiene una explicación utilitaria racional: no quiere a sus padres como medio de alcanzar sus fines interesados iniciales. Es fácilmente imaginable que, con la mirada puesta en este objetivo, podría actuar como si los quisiese, pero esto no constituiría una transformación de sus deseos originales. Según el principio psicológico establecido, un nuevo afecto está llamado a surgir, con el tiempo, gracias al evidente amor de los padres.

Hay varias formas en que esta ley psicológica puede ser analizada formando nuevos elementos. Así, es improbable que el reconocimiento del afecto de los padres por parte del niño origine directamente un sentimiento correspondiente. Podemos conjeturar algunos otros pasos, del siguiente modo: cuando el amor de los padres al niño es reconocido por él sobre la base de las evidentes intenciones parentales, el niño adquiere una seguridad en su propio valor como persona. Se hace consciente de que es apreciado, en virtud de sí mismo, por los que para él son las personas imponentes y poderosas de su mundo. Experimenta el afecto parental como incondicional; goza de su presencia y de sus actos espontáneos, y la complacencia de que en él disfrutan no depende de los comportamientos disciplinados que contribuyen al bienestar de los otros. Con el tiempo, el niño llega a confiar en sus padres y a sentirse seguro en su ambiente; y esto le conduce

a lanzarse y a poner a prueba sus facultades, que van madurando, aunque apoyado siempre por el afecto y el estímulo de sus padres. Gradualmente adquiere varias aptitudes y desarrolla un sentido de competencia que afirma su autoestimación. Es en el curso de todo este proceso cuando se desarrolla el afecto del niño a sus padres. Los relaciona con el éxito y con el goce que ha sentido al afianzar su mundo, y con el sentimiento de su propio valor. Y esto origina su amor a ellos.

Consideremos ahora cómo se manifestarán el amor y la confianza del niño. En este punto, es necesario recordar los rasgos peculiares de la situación de autoridad. El niño no tiene sus propias normas críticas, porque no está en condiciones de rechazar preceptos sobre bases racionales. Si quiere y confía en sus padres, tenderá a aceptar sus mandatos. También se esforzará por quererlos, suponiendo que son, ciertamente, dignos de estima, y se adherirá a los preceptos que ellos le dictan. Se supone que ellos constituyen ejemplos de conocimientos y poder superiores, y se les considera como prototipos a los que se apela para determinar lo que se debe hacer. El niño, por tanto, acepta el juicio que ellos tienen de él y se sentirá inclinado a juzgarse a sí mismo como ellos lo juzgan cuando infringe sus mandamientos. Al propio tiempo, naturalmente, sus deseos exceden de los límites de lo permitido, porque, de no ser así, no habría necesidad de aquellos preceptos. Así, las normas parentales se experimentan como coacciones, y el niño puede rebelarse contra ellas. Después de todo, no ve ninguna razón por la cual tenga que cumplirlas; son, en sí mismas, prohibiciones arbitrarias, y él no tiene ninguna tendencia original a hacer las cosas que le dicen que haga. Pero, si quiere a sus padres y confía en ellos, entonces, una vez que ha caído en la tentación, está dispuesto a compartir la actitud de sus padres respecto a su mala conducta. Se inclinará a confesar su transgresión y procurará reconciliarse. En estas diversas inclinaciones, se manifiestan los sentimientos de (autoridad) culpa. Sin estas inclinaciones y otras afines, los sentimientos de culpa no existirían. Pero también es cierto que la ausencia de estos sentimientos revelaría una falta de amor y confianza. Porque, dada la naturaleza de la situación de autoridad y de los principios de psicología moral relacionados con las actitudes éticas y con las naturales, el amor y la confianza originarán sentimientos de culpa, una vez desobedecidas las órdenes parentales. Generalmente, se admite que, en el caso del niño, es difícil, a veces, distinguir los sentimientos de culpa del miedo al castigo y, en especial, del temor a la pérdida del amor y del afecto parentales. El niño carece de los conceptos necesarios para comprender las distinciones morales, y esto se reflejará en su conducta. He supuesto, sin embargo, que también en el caso del niño podemos separar los sentimientos de (autoridad) culpa de la angustia y del miedo.

A la luz de este esbozo del desarrollo de la moral de la autoridad, parece que las condiciones que favorecen su aprendizaje por el niño son estas.[10] Primera: los padres

deben querer al niño y ser objetos dignos de su admiración. De este modo, despiertan en él un sentimiento de su propio valor y el deseo de convertirse en la misma clase de persona que ellos. Segunda: deben enunciar reglas claras e inteligibles (y, naturalmente, justificables), adaptadas al nivel de comprensión del niño. Además, deberán exponer las razones de tales reglas en la medida en que éstas puedan ser comprendidas, y deben cumplir asimismo estos preceptos en cuanto les sean aplicables a ellos también. Los padres deben constituir ejemplos de la moral que prescriben, y poner de manifiesto sus principios subyacentes a medida que pasa el tiempo. Es necesario hacer esto no sólo para despertar la inclinación del niño a aceptar aquellos principios en etapas posteriores, sino también para explicar cómo deben ser interpretados en casos particulares. Es probable que el desarrollo moral no llegue a ocurrir en la medida en que estas condiciones no se cumplen y, sobre todo, si los preceptos parentales no sólo son duros e injustificados, sino impuestos por sanciones punitivas e incluso físicas. El niño tendrá una moral de la autoridad cuando esté dispuesto, sin la perspectiva de la recompensa o del castigo, a seguir determinados preceptos que no sólo tienen que parecerle sumamente arbitrarios, sino que en modo alguno corresponden a sus inclinaciones originales. Si adquiere el deseo de cumplir estas prohibiciones es porque ve que le son prescritas por personas poderosas que tienen su amor y su confianza, y que también se conducen de acuerdo con ellas. Entonces, concluye que tales prohibiciones expresan formas de acción que caracterizan la clase de persona que él desearía ser. Sin afecto, ni ejemplo, ni orientación no puede efectuarse ninguno de estos procesos y, desde luego, no se efectúan en el marco de unas relaciones carentes de amor, mantenidas sobre la base de amenazas y represalias coercitivas.

La moral de la autoridad en el niño es primitiva, porque en su mayor parte consiste en un conjunto de preceptos, y no puede abarcar el esquema del derecho y de la justicia, más amplio, dentro del cual las normas que se le prescriben quedan justificadas. Pero también una moral de la autoridad desarrollada, en la que la base de las normas pueda ser comprendida, muestra muchos de estos mismos rasgos, y contiene virtudes y vicios similares. Es característica la existencia de una persona dotada de autoridad, que es querida y en la que se deposita la confianza o que, por lo menos, es aceptada como digna de su posición, y cuyos preceptos se tiene el deber de seguir implícitamente. No nos corresponde a nosotros tener en cuenta las consecuencias, tarea que atañe a quienes desempeñan funciones de autoridad. Las virtudes que se estiman son la obediencia, la humildad y la fidelidad a las personas dotadas de autoridad; y los vicios más importantes son la desobediencia, la voluntariedad y la temeridad. Tenemos que hacer lo que se espera de nosotros sin vacilar, pues el no hacerlo así expresa duda y desconfianza y una cierta arrogancia y una tendencia al recelo. Es claro que la moral de la autoridad debe

subordinarse a los principios del derecho y de la justicia, únicos que pueden determinar cuándo están justificadas estas exigencias extremas, o coacciones análogas. La moral de la autoridad en el niño es temporal, es una necesidad que surge de su peculiar situación y de su comprensión limitada. Además, el paralelo teológico es un caso especial que, teniendo en cuenta el principio de libertad igual, no se aplica a la estructura básica de la sociedad (§ 33). Así, la moral de la autoridad no tiene más que una función restringida en los ordenamientos sociales fundamentales, y sólo puede justificarse cuando las insólitas exigencias de la práctica en cuestión hacen indispensable que se dote a determinados individuos de las prerrogativas de la dirección y del mando. En todos los casos, la amplitud de esta moral está determinada por los principios de la justicia.

71. La moral de la asociación

La segunda etapa del desarrollo moral es la de la moral de la asociación. Esta etapa abarca una vasta gama de casos que dependen de la asociación en cuestión y que pueden incluir también la comunidad nacional en conjunto. Así como la moral de la autoridad del niño consiste, principalmente, en un conjunto de preceptos, el contenido de la moral de la asociación viene dado por las normas morales apropiadas a la función del individuo en las diversas asociaciones a que pertenece. Estas normas incluyen las reglas de moral de sentido común, juntamente con los ajustes necesarios para insertarlas en la posición particular de una persona; y le son inculcadas por la aprobación y por la desaprobación de las personas dotadas de autoridad, o por los demás miembros del grupo. Así, en esta etapa, incluso la familia es considerada como una pequeña asociación, normalmente caracterizada por una jerarquía definida, en la que cada miembro tiene ciertos derechos y deberes. Cuando el niño crece, se le enseñan las normas de conducta adecuadas a su situación. Las virtudes de un buen hijo o de una buena hija se explican o, por lo menos se exponen, a través de las expectativas parentales, tal como éstas se muestran en sus aprobaciones y desaprobaciones. Hay, asimismo, la asociación de la escuela y de la vecindad, y también formas de cooperación a corto plazo, aunque no por ello menos importantes, como los juegos y las diversiones con los compañeros. De acuerdo con estos ordenamientos, se aprenden las virtudes de un buen estudiante y condiscípulo y los ideales de un buen deportista y camarada. Este tipo de enfoque moral se extiende a los ideales adoptados en etapas ulteriores de la vida, así como a las diversas categorías y ocupaciones del adulto, a su posición en la familia, e incluso a su lugar como miembro de la sociedad. El contenido de estos ideales viene dado por las distintas concepciones de una buena esposa y un buen marido, un buen amigo y un buen ciudadano, etc. Así, la

moral de la asociación incluye un gran número de ideales, definido cada uno de ellos en la forma adecuada a las respectivas categorías o funciones. Nuestra comprensión moral aumenta a medida que avanzamos por el curso de la vida, a través de una serie de posiciones. La correspondiente serie de ideales requiere un juicio intelectual cada vez mayor y unas discriminaciones morales más sutiles. Es claro que algunos de estos ideales son también más vastos que otros, y hacen al individuo demandas totalmente distintas. Como luego veremos, el hecho de tener que seguir determinados ideales allana el camino, de modo completamente natural, a una moral de los principios.

Ahora bien, cada ideal particular se explica, supuestamente, en el contexto de los objetivos y propósitos de la asociación a que pertenece la función o la posición de que se trate. En su momento, una persona elabora una concepción de todo el sistema de cooperación que define la asociación y las metas a que tiende. Sabe que los demás tienen que hacer cosas diferentes, según el lugar que ocupen en el esquema cooperativo. Así, con el tiempo, aprende a adoptar el punto de vista de los demás, y a ver las cosas desde su perspectiva. Parece, pues, admisible que la adquisición de una moral de la asociación (representada por determinadas estructuras de ideales) dependa del desarrollo de las capacidades intelectuales requeridas para considerar las cosas desde una variedad de puntos de vista y para interpretarlas, al propio tiempo, como aspectos de un sistema de cooperación. En realidad, cuando nos detenemos a considerarlo, vemos que el conjunto de facultades que se requiere es muy complejo.[11] Ante todo, tenemos que reconocer que estos diferentes puntos de vista existen, que las perspectivas de los demás no son las mismas que las nuestras. Pero no sólo debemos aprender que a ellos las cosas les parecen distintas, sino que ellos tienen diferentes deseos y objetivos, y diferentes proyectos y estímulos; y debemos aprender a inferir estos hechos de sus palabras, de su conducta y de su aspecto. Después, necesitamos identificar los rasgos definitivos de estas perspectivas, qué es lo que los otros necesitan y desean especialmente, cuáles son sus creencias y opiniones predominantes. Sólo así podremos comprender y valorar sus acciones, sus intenciones y sus motivos. A menos que seamos capaces de identificar estos elementos principales, no podemos colocarnos en el lugar de otro, ni saber qué haríamos nosotros en su posición. Para lograr esto, tenemos que saber, naturalmente, cuál es, en realidad, la perspectiva de la otra persona. Pero, al fin, tras haber comprendido la situación de otro, nos queda aún la necesidad de regular nuestra conducta de un modo apropiado en relación con ella.

La realización de estas cosas —por lo menos, en un cierto grado mínimo— resulta fácil para los adultos, pero es difícil para los niños. Sin duda, esto explica, en parte, por qué los preceptos de la primitiva moral de la autoridad en el niño suelen expresarse en términos que se remiten a la conducta externa, y por qué los motivos y las intenciones

son, en gran parte, omitidos por los niños en su valoración de las acciones. El niño no ha llegado todavía a dominar el arte de percibir la persona de los demás, es decir, el arte de discernir sus creencias, sus intenciones y sus sentimientos, de modo que su interpretación de la conducta de los otros no puede estar informada por un conocimiento de estas cosas. Además, su capacidad de colocarse en el lugar de ellos todavía está sin ejercitar y, probablemente, se extraviaría. No es de extrañar, pues, que estos elementos, tan importantes desde el punto de vista moral final, no se tengan en cuenta en la primera etapa.[12] Pero esta carencia va superándose gradualmente, a medida que asumimos una serie de funciones más exigentes con unos esquemas más complejos de derechos y deberes. Los ideales correspondientes nos exigen que veamos las cosas desde una mayor multiplicidad de perspectivas, como lo implica la concepción de la estructura básica.

He tocado estos aspectos del desarrollo intelectual por una razón de totalidad. No puedo considerarlos con detalle, pero señalaré que, evidentemente, ocupan un lugar central en la adquisición de interpretaciones morales. Un mejor o peor aprendizaje del arte de percibir a la persona afectará a la sensibilidad moral de cada uno; y no es menos importante comprender las complejidades de la cooperación social. Pero estas facultades no bastan. Alguien cuyos propósitos sean puramente manipuladores, y que desee explotar a los demás en beneficio propio, también debe poseer estas cualidades si carece de una fuerza irresistible. Las tretas de la persuasión y del engaño requieren las mismas facultades intelectuales. Debemos, pues, examinar cómo llegamos a apegarnos a nuestros compañeros de asociación y, posteriormente, a los ordenamientos sociales en general. Consideremos el caso de una asociación cuyas normas públicas reconocen todos como justas. ¿Cómo es posible que quienes toman parte en el ordenamiento se hallen unidos por lazos de amistad y de mutua confianza, y que estén seguros, unos de otros, de que todos cumplirán con su deber? Podemos suponer que estos sentimientos y actitudes han sido generados por la participación en la asociación. Así, una vez comprobada la capacidad de una persona de sentir simpatía hacia otras, puesto que ha adquirido afectos de acuerdo con la primera ley psicológica, mientras sus compañeros tienen el evidente propósito de cumplir sus deberes y obligaciones, desarrolla sentimientos amistosos hacia ellos, juntamente con sentimientos de lealtad y confianza. Y este principio es una segunda ley psicológica. Como los individuos ingresan en la asociación uno por uno a lo largo de un determinado periodo, o grupo por grupo (de magnitudes convenientemente limitadas), adquieren estas adhesiones cuando los otros, de más larga permanencia en la sociedad, cumplen su función y realizan los ideales de su posición social. Así, si los que se hallan comprometidos en un sistema de cooperación social actúan de modo regular, con el propósito evidente de mantener sus justas normas, entre ellos tienden a desarrollarse

lazos de amistad y de confianza mutua, lo que les une al esquema cada vez más sólidamente.

Una vez establecidos estos lazos, una persona tiende a experimentar sentimientos de culpa cuando no consigue realizar su función. Estos sentimientos se manifiestan de diversos modos: por ejemplo, en la inclinación a compensar los daños causados a otros (reparación), si tales daños se han producido, así como en la disposición de admitir que nuestra conducta ha sido injusta (errónea) y a disculparnos por ello. Los sentimientos de culpa se manifiestan igualmente reconociendo que el castigo y la censura son justos, y descubriendo que es más difícil disgustarse e indignarse contra los demás cuando tampoco ellos aciertan a cumplir su función. La ausencia de estas inclinaciones revelaría una falta de lazos de amistad y de confianza mutua. Con ello se pondría de manifiesto una facilidad para asociarse con otros, sin tener en cuenta las normas y criterios de legítimas expectativas que son públicamente reconocidos y utilizados por todos para determinar sus disensiones. Una persona sin estos sentimientos de culpa no se preocupa por las cargas que caen sobre otros, ni se preocupa de los abusos de confianza por los que se ven defraudados. Pero cuando existan las relaciones de amistad y de confianza, esas inhibiciones y reacciones tienden a ser suscitadas por el incumplimiento de los deberes y obligaciones. Si estas coacciones emocionales se pierden, sólo habrá, en el mejor de los casos, una simulación de simpatía y de confianza mutua. Así, de igual modo que en la primera etapa se desarrollan ciertas actitudes naturales respecto a los padres, también aquí se desarrollan lazos de amistad y de confianza entre los asociados. En cada caso, ciertas actitudes naturales subyacen en los correspondientes sentimientos morales: la carencia de estos sentimientos pondría de manifiesto la ausencia de estas actitudes.

La segunda ley psicológica se desarrolla, probablemente, en formas similares a la primera. Como se reconoce que las disposiciones de una asociación son justas (y en las más complejas funciones los principios de la justicia se comprenden y sirven para definir el ideal adecuado), asegurando con ello que todos sus miembros se beneficien y sepan que se benefician de sus actividades, se considera que la conducta de los demás, al cumplir su función, es provechosa para cada uno. Aquí, la evidente intención de aceptar los propios deberes y obligaciones se interpreta como una forma de buena voluntad, y este reconocimiento despierta, en compensación, sentimientos de amistad y de confianza. Con el tiempo, los efectos recíprocos de que cada quien cumpla con su deber se fortalecen entre sí, hasta alcanzar una especie de equilibrio. Pero también podemos suponer que los miembros más recientes de la asociación reconocen unos modelos morales, es decir, personas que son admiradas de diversas formas y que muestran en alto grado el ideal correspondiente a su posición. Estas personas despliegan aptitudes y facultades, y virtudes de carácter y de temperamento que atraen nuestro afecto y

despiertan en nosotros el deseo de ser como ellos y de ser capaces de hacer las mismas cosas. En parte, este deseo de emulación surge del hecho de que consideramos sus atributos como requisitos indispensables para alcanzar sus privilegiadas posiciones, pero es también un efecto que acompaña al principio aristotélico, porque gozamos con la exhibición de actividades más complejas y sutiles, y estas exhibiciones tienden a despertar el deseo de hacer nosotros mismos esas cosas. Así, cuando los ideales morales correspondientes a las diversas funciones de una asociación justa son realizados con evidente propósito por personas atractivas y admirables, es probable que estos ideales sean adoptados por quienes son testigos de su realización. Estas concepciones son percibidas como una forma de buena voluntad, y la actividad en que se manifiestan se muestra como una excelencia humana que también otros pueden apreciar. Se hallan presentes los dos mismos procesos psicológicos de antes: otras personas actúan con el evidente propósito de afirmar nuestro bienestar y, al propio tiempo, muestran unas cualidades y unas formas de hacer las cosas que nos atraen y despiertan en nosotros el deseo de emularlas.

La moral de la asociación adopta muchas formas, según la asociación y la función de que se trate, y estas formas representan muchos niveles de complejidad. Pero, si consideramos las funciones más exigentes, definidas por las instituciones más importantes de la sociedad, se reconocerá que los principios de la justicia regulan la estructura básica y corresponden al contenido de un gran número de ideales importantes. En realidad, estos principios se aplican a la función de ciudadanos que a todos nos corresponde, pues se entiende que todos —y no solamente los que desempeñan cargos públicos— tenemos opiniones políticas acerca del bien común. Así, podemos suponer que hay una moral de la asociación en que los miembros de la sociedad se consideran entre sí como iguales, como amigos y asociados, reunidos en un sistema de cooperación, del que se sabe que es beneficioso para todos y que está regido por una común concepción de la justicia. El contenido de esta moral se caracteriza por las virtudes cooperativas: las de la justicia y la rectitud, la fidelidad y la confianza, la integridad y la imparcialidad. Los vicios típicos son la avaricia y la injusticia, la falta de probidad y el dolo, la parcialidad y la arbitrariedad. Entre asociados, el hecho de caer en estas faltas tiende a despertar sentimientos de (asociación) culpa, por una parte, y de resentimiento y de indignación, por otra. Estas actitudes morales tienen que existir, una vez que nos hayamos adherido a los que cooperan con nosotros en un esquema justo (o recto).

72. La moral de los principios

Quien alcance las formas más complejas de la moral de la asociación, tal como se expresan, por ejemplo, en el ideal de ciudadano igual, tiene, ciertamente, un conocimiento de los principios de la justicia. Ha desarrollado también un afecto a muchos individuos y comunidades particulares, y está dispuesto a seguir las normas morales que se le aplican en sus diversas posiciones y que son mantenidas por la aprobación y desaprobación social. Tras haberse afiliado con otros y aspirar a vivir según estas concepciones éticas, tiene interés en ganar la aprobación para su conducta y para sus propósitos. Parecería que, si bien el individuo conoce los principios de la justicia, su estímulo para cumplir con ellos, al menos durante algún tiempo, surge principalmente de sus lazos de amistad y simpatía hacia los demás, y de su interés por la aprobación de la sociedad. Deseo ahora considerar el proceso por el cual una persona llega a adherirse a estos principios del más alto orden, de tal modo que, así como durante la fase anterior de la moral de la asociación, puede querer ser, por ejemplo, un buen deportista, ahora desea ser una persona justa. La idea de actuar justamente y de promover instituciones justas viene a tener para él un atractivo análogo al que antes poseían los ideales subordinados.

Al hacer conjeturas acerca del modo en que puede surgir esta moral de los principios (principios, aquí, significan primeros principios, como los considerados en la situación original), señalaremos que la moral de la asociación conduce, de modo enteramente natural, a un conocimiento de las normas de la justicia. En una sociedad bien ordenada, sin embargo, esas normas no sólo definen la concepción pública de la justicia, sino que los ciudadanos que tienen un interés en los asuntos políticos, y los que ejercen funciones legislativas y judiciales y otras similares, se ven constantemente requeridos a aplicarlas y a interpretarlas. Tienen que adoptar, a menudo, el punto de vista de los demás, no sólo para saber lo que desearán y probablemente harán, sino con el propósito de alcanzar un equilibrio razonable entre derechos opuestos y para concertar los diversos ideales subordinados de la moral de la asociación. La realización de los principios de la justicia requiere que adoptemos los puntos de vista definidos por la secuencia de cuatro etapas (§ 31). Como la situación lo aconseja, adoptamos la perspectiva de una convención constitucional, o de una legislatura, o de algo semejante. Con el tiempo, se alcanza un dominio de estos principios y se comprenden los valores que aseguran y la forma en que benefician a todos. Ahora bien, esto conduce a una aceptación de estos principios por una tercera ley psicológica. Esta ley determina que, una vez que las actitudes de amor y de confianza y de sentimientos amistosos y de mutua fidelidad han sido generadas de acuerdo con las dos leyes psicológicas precedentes, entonces el reconocimiento de que nosotros y aquellos a quienes estimamos somos los beneficiarios de una institución justa, establecida y duradera, tiende a engendrar en nosotros el correspondiente sentimiento de justicia. Desarrollamos un deseo de aplicar y de actuar según los principios de la justicia,

una vez que comprobamos que los ordenamientos sociales que responden a ellos han favorecido nuestro bien y el de aquellos con quienes estamos afiliados. Con el tiempo, llegamos a apreciar el ideal de la cooperación humana justa.

Ahora bien, un sentimiento de justicia se manifiesta, por lo menos, de dos maneras. Primera: nos induce a aceptar las instituciones justas que se acomodan a nosotros, y de las que nosotros y nuestros compañeros hemos obtenido beneficios. Necesitamos llevar a cabo la parte que nos corresponde para mantener aquellos ordenamientos. Tendemos a sentirnos culpables cuando no cumplimos nuestros deberes y obligaciones, aunque no estemos unidos a aquellos de quienes obtenemos beneficios por ningún lazo de especial simpatía. Es posible que éstos no hayan tenido aún suficientes oportunidades para mostrar una evidente intención de llevar a cabo su parte, y no son, por tanto, objeto de tales movimientos de simpatía, en virtud de la segunda ley. O acaso el esquema institucional en cuestión puede ser tan general, que los lazos particulares nunca lleguen a fortalecerse mucho. En todo caso, el cuerpo ciudadano como conjunto no se halla, en general, unido por lazos de simpatía entre los individuos, sino por la aceptación de unos principios de justicia públicos. Aunque cada ciudadano sea amigo de algunos ciudadanos, ningún ciudadano es amigo de todos. Pero su común sumisión a la justicia proporciona una perspectiva unificada, desde la cual pueden juzgar sus diferencias. Segunda: un sentimiento de justicia da origen a un deseo de trabajar en favor de la implantación de instituciones justas (o, por lo menos, de no oponerse) y en favor de la reforma de las existentes cuando la justicia así lo requiera. Deseamos operar sobre el deber natural para fomentar los ordenamientos justos. Y esta inclinación va más allá del apoyo a los esquemas particulares que han asegurado nuestro bien. Trata de extender la concepción que ellos encarnan a nuevas situaciones, para bien de una comunidad más vasta.

Cuando actuamos contra nuestro sentido de la justicia, explicamos nuestros sentimientos de culpa con referencia a los principios de justicia. Entonces, tales sentimientos se razonan de un modo totalmente distinto de las emociones de culpa de la autoridad y de la asociación. El desarrollo moral completo ya ha tenido lugar, y por primera vez experimentamos sentimientos de culpa en el sentido estricto; y esto es válido también para las otras emociones morales. En el caso del niño, la noción de un ideal moral y la adecuación de intenciones y motivos no se comprenden y, en consecuencia, no existe el marco apropiado para los sentimientos de (principio) culpa. Y, en la moral de la asociación, los sentimientos morales dependen esencialmente de los lazos de amistad y confianza con determinados individuos o comunidades, y la conducta moral se basa, en gran parte, en la necesidad de la aprobación de los compañeros. Esto puede ser verdad también en las fases más exigentes de esta moral. Los individuos, en su papel de

ciudadanos, con un pleno conocimiento del contenido de los principios de justicia, pueden sentirse impulsados a actuar sobre ellos, principalmente, a causa de sus lazos con determinadas personas y como consecuencia de su adhesión a su propia sociedad. Pero, una vez aceptada una moral de principios, las actitudes morales ya no sólo se relacionan con el bienestar y con la aprobación de determinados individuos o grupos, sino que se configuran de acuerdo con una concepción del derecho elegida sin tener en cuenta estas contingencias. Nuestros sentimientos morales muestran una independencia de las circunstancias accidentales de nuestro mundo, cuya significación viene dada por la descripción de la posición original y por su interpretación kantiana.

Pero aunque los sentimientos morales sean, en este sentido, independientes de las contingencias, nuestras naturales adhesiones a personas y grupos determinados siguen teniendo un lugar apropiado. Porque, dentro de la moral de los principios, las infracciones que antes daban origen a culpa y resentimiento (asociación), y a los sentimientos morales, originan ahora sentimientos en el sentido estricto. Al explicar las emociones propias se hace referencia al principio adecuado. Sin embargo, cuando se hallan presentes los lazos naturales de amistad y de mutua confianza, estos sentimientos morales son más intensos que cuando aquellos están ausentes. Los afectos existentes exaltan el sentimiento de culpa y de indignación, o cualquier otro sentimiento, también en la etapa de la moral de los principios. Ahora bien, admitiendo que esta exaltación sea congruente, se sigue que las violaciones de estos lazos naturales son inconvenientes. Porque, si suponemos, por ejemplo, que un sentimiento racional de culpa (es decir, un sentimiento de culpa que surge de la aplicación de los principios morales correctos, a la luz de creencias verdaderas o razonables) implica una falta por nuestra parte, y que un sentimiento de culpa mayor implica una falta mayor, entonces, ciertamente, la violación de la confianza y la traición de la amistad, etc., están especialmente vedadas. La violación de estos lazos con individuos y grupos determinados suscita sentimientos morales más intensos, y ello supone que estas faltas son más graves. Desde luego, el engaño y la infidelidad son siempre malos por ser contrarios a los deberes y obligaciones naturales. Pero no siempre son igualmente malos. Son peores cuando se han formado lazos de afectos y de buena fe, y esta consideración debe tenerse en cuenta al elaborar las correspondientes normas de prioridad.

Puede parecer extraño, al principio, que lleguemos a tener el deseo de actuar, a partir de una concepción del derecho y de la justicia. ¿Cómo es posible que los principios morales comprometan nuestros afectos? En la justicia como imparcialidad hay varias respuestas a esta pregunta. En primer lugar, como hemos visto (§ 25), los principios morales deben tener un cierto contenido. Como fueron elegidos por personas juiciosas para decidir entre pretensiones diferentes, definen las formas convenidas de favorecer los

intereses humanos. Las instituciones y las acciones son valoradas desde el punto de vista de la garantía de estos objetivos y, por tanto, los principios insustanciales, como, por ejemplo, el de no mirar al cielo en martes, son rechazados como requerimientos pesados e irracionales. En la situación original las personas juiciosas no tienen razón alguna para aceptar normas de este tipo. Pero, en segundo lugar, también es cierto que el sentido de la justicia se halla unido al amor a la humanidad. Con anterioridad (§ 30) he señalado que la filantropía se desconcierta cuando los muchos objetos de su amor se oponen entre sí. Los principios de la justicia son necesarios para guiarla. La diferencia entre el sentido de la justicia y el amor a la humanidad consiste en que el segundo es supererogatorio, pues va más allá de los requerimientos morales y no invoca las exenciones que permiten los principios de deberes y obligaciones naturales. Pero es claro que los objetos de estos dos sentimientos se hallan estrechamente relacionados, pues se definen en gran parte por la misma concepción de la justicia. Si uno de ellos parece natural e inteligible, también lo es el otro. Además, los sentimientos de culpa e indignación son provocados por los daños y extorsiones de otros, injustamente causados por nosotros mismos o por terceros, y nuestro sentido de la justicia es ofendido de igual modo. Esto se explica por el contenido de los principios de la justicia. Por último, la interpretación kantiana de estos principios demuestra que, al actuar sobre ellos, los hombres expresan su naturaleza de seres racionales libres e iguales (§ 40). Como esto forma parte de su bien, el sentido de la justicia tiende a su bienestar todavía más directamente. Contribuye a sostener los ordenamientos que permiten a todos expresar su naturaleza común. En realidad, sin un sentido de la justicia común o coincidente, la amistad social no puede existir. Así, el deseo de actuar justamente no es una forma de obediencia ciega a unos principios arbitrarios, ajenos a unas aspiraciones racionales.

Naturalmente, yo no diría que la justicia como imparcialidad sea la única doctrina que pueda interpretar el sentido de la justicia de modo natural. Como lo señala Sidgwick, un utilitario jamás considera que esté actuando simplemente en virtud de una ley impersonal, sino siempre al servicio del bienestar de algún ser o de algunos seres por los que tiene un cierto grado de simpatía.[13] La interpretación utilitaria e, indudablemente, la perfeccionista también, satisfacen la condición de que el sentido de la justicia puede caracterizarse de tal modo que sea psicológicamente comprensible. Por lo demás, una teoría debe ofrecer una descripción de un estado de cosas idealmente justo, una concepción de una sociedad bien ordenada, de tal manera que la aspiración a realizar ese estado de cosas, y a mantenerlo vigente responda a nuestro bien y sea congruente con nuestros sentimientos naturales. Una sociedad perfectamente justa formaría parte de un ideal que los seres humanos racionales podrían desear más que ninguna otra cosa, una vez que tuvieran pleno conocimiento y experiencia de lo que era.[14] El contenido de los

principios de la justicia, la forma en que se derivan y las etapas del desarrollo moral demuestran que en la justicia como imparcialidad es posible tal interpretación.

Parecería, pues, que la doctrina del acto puramente consciente es irracional. Esta doctrina sostiene, en primer lugar, que el más alto motivo moral es el deseo de hacer lo que es recto y justo, simplemente porque es recto y justo, sin que sea adecuada ninguna otra descripción y, en segundo lugar que, si bien otros motivos tienen, ciertamente, un valor moral, como, por ejemplo, el deseo de hacer lo que es recto porque el hacer esto acrecienta la felicidad humana, o porque tiende a fomentar la igualdad, estos deseos son menos valiosos, moralmente, que el de hacer lo que es recto sólo porque es recto. Ross sostiene que el sentido de lo recto es un deseo de un objeto distinto (e inanalizable), porque una propiedad específica (e inanalizable) caracteriza las acciones que constituyen nuestro deber. Los otros deseos moralmente valiosos, aunque desde luego son deseos de cosas necesariamente relacionadas con lo que es recto, no son deseos de lo recto en cuanto tal.[15] Pero, según esta interpretación, el sentido de lo recto carece de toda razón aparente; se parece a una preferencia del té en lugar del café. Aunque esa preferencia pueda existir, sería enteramente caprichoso erigirla en norma de la estructura básica de la sociedad; y no lo será menos porque se oculte tras una afortunada relación necesaria con unas bases razonables en que se fundamenten unos juicios de lo que es recto.

Pero, para quien comprende y acepta la doctrina contractual, el sentimiento de justicia no es un deseo diferente del deseo de actuar según unos principios en que los individuos racionales estarían de acuerdo en una situación inicial que da a cada individuo igual representación como persona moral. Tampoco es diferente del deseo de actuar de acuerdo con unos principios que expresen la naturaleza de los hombres como seres racionales, libres e iguales. Los principios de la justicia responden a estas descripciones, y este hecho nos permite dar una interpretación aceptable al sentido de la justicia. A la luz de la teoría de la justicia, comprendemos que los sentimientos morales puedan ser normativos en nuestra vida y que desempeñen el papel que las condiciones formales les atribuyen sobre los principios morales. El hecho de estar regidos por estos principios significa que deseamos vivir con otros en unos términos que todos reconocerían como justos, desde una perspectiva que todos aceptarían como razonable. El ideal de unas personas que cooperen sobre esta base ejerce una atracción natural sobre nuestras inclinaciones.

Por último, podemos observar que la moral de los principios adopta dos formas, una que corresponde al sentimiento de rectitud y de justicia, y la otra al amor a la humanidad y al autodominio. Como hemos señalado, la segunda es supererogatoria, mientras la primera no. En su forma normal de rectitud y de justicia, la moralidad de los principios incluye las virtudes de las morales de la autoridad y de la asociación. Define la última

etapa, en que todos los ideales subordinados son, al fin, comprendidos y organizados en un sistema coherente, por unos principios satisfactoriamente generales. Las virtudes de las otras moralidades reciben su explicación y su justificación dentro de este esquema más general; y sus respectivas exigencias se ven modificadas por las prioridades que les asigna una concepción más extensa. La moral de supererogación tiene dos aspectos, según la dirección en que sean voluntariamente superados los requerimientos de la moralidad de los principios. Por una parte, el amor a la humanidad se muestra en la cooperación al bien común, en forma que exceda de nuestros deberes y obligaciones naturales. Esta no es una moral para personas ordinarias, y sus virtudes peculiares son las de la buena voluntad, una elevada sensibilidad para los sentimientos y deseos de los otros, y una adecuada humildad y un decoroso desinterés respecto a sí mismo. La moral del dominio propio, por otra parte, en su forma más sencilla se manifiesta en la realización, con total facilidad e indulgencia, de los requerimientos de la rectitud y de la justicia. Se hace verdaderamente supererogatoria, cuando el individuo muestra sus virtudes características de valor, de magnanimidad y de autocontrol, en acciones que presuponen una gran disciplina y adiestramiento. Y el individuo puede hacer esto, o bien mediante la libre adopción de ocupaciones y situaciones que requieren esas virtudes para un buen desempeño de sus deberes o, en otro caso, mediante la búsqueda de unos fines superiores, de un modo coherente con la justicia, pero sobrepasando las exigencias del deber y de la obligación. Así, las morales de supererogación, las del santo y las del héroe, no contradicen las normas de la rectitud y de la justicia; se caracterizan por la voluntaria adopción, por parte del propio individuo, de unos propósitos congruentes con estos principios, pero que van más allá de lo que éstos prescriben.[16]

73. Características de los sentimientos morales

En las próximas secciones analizaré con más detalle varios aspectos de las tres etapas de la moral. El concepto de un sentimiento moral, la naturaleza de las tres leyes psicológicas y el proceso mediante el cual se realizan requieren nuevo comentario. Volviendo a la primera de estas cuestiones, quiero aclarar que utilizaré el término más antiguo de “sentimiento” para familias permanentes y ordenadas de disposiciones rectoras, como el sentido de la justicia y el amor a la humanidad (§ 30), y para adhesiones duraderas a individuos o asociaciones particulares que ocupan un lugar importante en la vida de una persona. Así, hay sentimientos morales y naturales. Utilizo en sentido más general el término “actitud”. Al igual que los sentimientos, las actitudes son familias ordenadas de disposiciones, tanto morales como naturales, pero, en su caso, las tendencias no tienen

que ser necesariamente normativas ni duraderas. Por último, utilizaré las denominaciones “impresión moral” y “emoción moral” para las impresiones y las emociones que experimentamos en ocasiones determinadas. Quiero aclarar también la relación entre sentimientos, actitudes e impresiones morales, de una parte, y los correspondientes principios morales, de otra.

Los principales rasgos de los sentimientos morales tal vez puedan dilucidarse mejor considerando las diversas cuestiones que se plantean al tratar de identificarlos, y los diversos sentimientos en que se manifiestan.[17] Vale la pena observar las formas en que se distinguen unos de otros y de las actitudes e impresiones naturales con las que pueden confundirse. Así, pues, ante todo, hay preguntas como las siguientes: *a)* ¿cuáles son las expresiones lingüísticas que se emplean para manifestar una impresión moral determinada, y las variaciones significativas, si las hay, de estas expresiones?; *b)* ¿cuáles son las indicaciones conductuales características de una impresión dada, y cuáles son las formas en que una persona revela típicamente cómo se siente impresionada?; *c)* ¿cuáles son las sensaciones características y las impresiones cinestésicas, si las hay, que se relacionan con las emociones morales? Cuando una persona está irritada, por ejemplo, puede sentir calor, puede temblar y puede experimentar una tensión en el estómago. Puede ser incapaz de hablar sin que su voz se estrangule, y acaso no pueda suprimir ciertos gestos. Aunque existan esas sensaciones características y esas manifestaciones conductistas de una impresión moral, no constituyen la impresión de culpa, vergüenza, indignación o cualquier otra. Esas sensaciones y manifestaciones características no son necesarias ni suficientes, en ciertos casos, para que alguien se sienta culpable, avergonzado o indignado. Esto no equivale a negar que ciertas sensaciones características y manifestaciones conductistas de perturbación puedan ser necesarias, si llegamos a vernos abrumados por impresiones de culpa, vergüenza o indignación. Pero, para tener esas impresiones basta, muchas veces, que una persona diga, sinceramente, que tiene la impresión de ser culpable, de estar avergonzada o indignada, y que está dispuesta a dar una explicación adecuada de las razones por las que siente esa impresión (suponiendo, desde luego, que acepte esta explicación como correcta).

Esta última consideración introduce la principal cuestión a la hora de distinguir las impresiones morales de las otras emociones, así como unas de otras, concretamente: *d)* ¿cuál es el tipo definitivo de explicación requerido para tener una impresión moral, y cómo estas explicaciones difieren de una impresión a otra? Así, cuando preguntamos a alguien por qué tiene la impresión de ser culpable, ¿qué clase de respuesta deseamos? Desde luego, no toda contestación es aceptable. No bastará simplemente una referencia a que se espera un castigo; esto podría explicar el temor, la angustia, pero no los sentimientos de culpa. De modo semejante, la mención a unos daños o desgracias que

hayan caído sobre uno a consecuencia de sus acciones pasadas explica las impresiones de pesar, pero no las de culpa, y mucho menos las de remordimiento. Es claro que el temor y la angustia acompañan frecuentemente a las impresiones de culpa, por razones evidentes, pero estas emociones no deben confundirse con las impresiones morales. No debemos suponer, pues, que la experiencia de culpa es, en cierto modo, una mezcla de temor, de angustia y de pesar. La angustia y el temor no son impresiones morales, en absoluto, y el pesar está relacionado con alguna interpretación de nuestro bien, al ser originado, tal vez, por los fracasos sufridos a consecuencia de la imposibilidad de favorecer nuestros intereses de un modo sensato. Incluso fenómenos como impresiones de culpa neurótica, y otras desviaciones del caso normal, son aceptados como impresiones de culpa y no simplemente como temores y angustias irracionales, a causa del tipo especial de explicación por desviarse de la norma. En esos casos, se supone siempre que una investigación psicológica más profunda descubrirá (o ha descubierto) la correspondiente semejanza con otras impresiones de culpa.

En general, es característica necesaria de las impresiones morales —y forma parte de lo que las distingue de las actitudes naturales— que la explicación que la persona da de su experiencia invoque un concepto moral y sus principios asociados. Su información acerca de sus impresiones hace referencia a una justicia o a una injusticia reconocidas. Cuando preguntamos eso, probablemente estamos ofreciendo varias formas de impresiones de culpa como contraejemplos. Esto es fácil de comprender porque las primeras formas de impresiones de culpa son las de culpa de autoridad, y no es probable que hayamos crecido sin tener lo que podría llamarse residuos de impresiones de culpa. Por ejemplo, a una persona educada en una secta religiosa estricta puede habérsele enseñado que es malo ir al teatro. Aunque ya no lo cree, nos dice que continúa considerándose culpable cuando acude al teatro. Pero estas no son verdaderas impresiones de culpa, porque no está tratando de disculparse ante nadie, ni de decidir que no verá más obras teatrales, etc. En realidad, lo que nos diría, más bien, sería que tiene ciertas sensaciones e impresiones de disgusto, etc., que se parecen a las que sufre cuando se siente culpable. Así, pues, al aceptar lo correcto de la interpretación contractual, la explicación de ciertas impresiones morales se basa en principios de derecho que serían elegidos en la situación original, mientras las otras impresiones morales se relacionan con el concepto de bondad. Por ejemplo, una persona se siente culpable porque sabe que se ha apoderado de una parte mayor de la que le corresponde (según se define en algún esquema justo), o ha tratado injustamente a otros. O una persona se siente avergonzada porque ha sido cobarde y no ha hablado claramente. No ha acertado a conducirse de acuerdo con una concepción del valor moral que se ha propuesto alcanzar (§ 68). Lo que distingue unas impresiones morales de otras son los

principios y las faltas que sus explicaciones típicamente invocan. En su mayor parte, las sensaciones características y las manifestaciones conductistas son las mismas, pues son perturbaciones psicológicas y tienen los rasgos comunes de éstas.

Es de señalar que la misma acción puede dar origen a varias impresiones morales a la vez, siempre que, como suele ocurrir, pueda darse la explicación adecuada para cada una (§ 67). Por ejemplo, una persona que comete un fraude puede sentirse culpable y avergonzada: culpable, porque ha violado una confianza y se ha beneficiado injustamente, siendo su culpa una respuesta a los daños causados a otros; avergonzada, porque, al recurrir a tales medios, se ha mostrado, a sus propios ojos (y a los de los otros), como débil e indigna de confianza, como una persona que recurre a medios ilícitos y ocultos para alcanzar sus fines. Estas explicaciones se refieren a distintos principios y valores, distinguiendo así las impresiones correspondientes; pero a menudo se aplican ambas explicaciones. Podemos añadir que, para que una persona tenga una impresión moral, no es necesario que todo lo afirmado en su explicación sea cierto; basta que acepte la explicación. Una persona puede estar equivocada, pues, al pensar que se ha apoderado de una parte mayor de la que le corresponde. Puede no ser culpable. De todos modos, tiene la impresión de que lo es, porque su explicación es correcta y, aunque erróneas, las creencias que expresa son sinceras.

A continuación viene un grupo de preguntas acerca de la relación de las actitudes morales con la acción: *e)* ¿cuáles son las intenciones, los esfuerzos y las inclinaciones que caracterizan a una persona que experimenta una impresión dada? ¿Qué tipos de cosas quiere hacer o se encuentra incapaz de hacer? Un hombre irritado trata, característicamente, de golpear o de impedir los propósitos de la persona con quien está irritado. Al verse atormentado por impresiones de culpa, por ejemplo, un hombre desea actuar correctamente en el futuro y se esfuerza por modificar en consecuencia su conducta. Se siente inclinado a reconocer lo que ha hecho y solicitar su rehabilitación, y a reconocer y aceptar reproches y castigos; y se encuentra menos capaz de condenar a los demás cuando se conducen indebidamente. La situación particular determinará cuáles de estas disposiciones se realizan; y también podemos suponer que la familia de disposiciones que pueden manifestarse varía según la moral del individuo. Está claro, por ejemplo, que las expresiones típicas de la culpabilidad y las explicaciones adecuadas serán totalmente distintas, a medida que los ideales y las funciones de la moral de la asociación se hagan más complejos y exigentes; y estas impresiones, a su vez, serán distintas de las emociones relacionadas con la moral de los principios. En la justicia como imparcialidad estas variaciones se explican, en primer lugar, por el contenido de la correspondiente interpretación moral. La estructura de preceptos, ideales y principios revela qué tipos de explicaciones se requieren.

Además, podemos preguntar: *f)* una persona que tenga una impresión particular, ¿qué emociones y respuestas espera de parte de otras personas? ¿Cómo prevé que reaccionarán respecto a él, según esto se revela, por ejemplo, en varias distorsiones características de su interpretación de la conducta de los otros respecto a él? Así, el que se siente culpable, al reconocer su acción como una transgresión de las legítimas aspiraciones de otros, espera que éstos se consideren ofendidos por su conducta y le castiguen de diversos modos. Supone que también otros individuos se indignarán contra él. De modo que el que se siente culpable teme el enojo y la indignación de los otros, y las ambigüedades que esto suscita. Por el contrario, el que se siente avergonzado teme la burla y el desprecio. Ha sido incapaz de alcanzar una norma de selección, ha caído en falta y se ha mostrado indigno de la asociación con otros que comparten sus ideales. Teme ser apartado y rechazado, convertido en objeto de escarnio y de ridículo. De igual modo que las impresiones de culpa y de vergüenza tienen diferentes principios en sus explicaciones, también nos inducen a temer diferentes actitudes en otras personas. En general, la culpa, el enojo y la indignación invocan el concepto de derecho, mientras que la vergüenza, el desprecio y el ridículo atañen al concepto de bondad. Y estas observaciones se extienden, evidentemente, a las impresiones de deber y de obligación (si las hay) y al propio orgullo y al sentimiento de la autovaloración.

Por último, podemos preguntar: *g)* ¿cuáles son las tentaciones características de actos que originan la impresión moral y cómo se resuelve típicamente la impresión? También aquí hay marcadas diferencias entre las emociones morales. Las impresiones de culpa y de vergüenza tienen diferentes marcos y son superadas de distintos modos, y estas variaciones reflejan los principios definidores con los que se relacionan y sus peculiares bases psicológicas. Por ejemplo, la culpa se remedia con la reparación y con el olvido que permite la reconciliación; la vergüenza, en cambio, se anula mediante la superación de pruebas de observación de defectos y mediante la renovada confianza en la excelencia de una persona. También está claro, por ejemplo, que el enfado y la indignación tienen sus soluciones características, porque el primero está provocado por lo que consideramos como daños causados a nosotros mismos, y la segunda es producida por los daños causados a otros.

Pero los contrastes entre las impresiones de culpa y de vergüenza son tan notables que es conveniente señalar cómo corresponden a las distinciones establecidas entre los diversos aspectos de la moral. Según hemos visto, una quiebra en cualquier virtud puede dar origen a la vergüenza; basta que se aprecien las formas de acción entre las excelencias de una persona (§ 67). De modo análogo, una mala acción siempre puede ser origen de una impresión de culpa, cuando de alguna manera se daña a otros o se violan sus derechos. Así, pues, la culpa y la vergüenza reflejan la referencia a los otros y a uno

mismo, que debe estar presente en toda conducta moral. Pero determinadas virtudes y, por consiguiente, las moralidades que las destacan, son más típicas del punto de vista de una impresión que las otras y, por tanto, se hallan más estrechamente relacionadas con ella. Las morales de supererogación, en especial, facilitan el marco para la vergüenza, porque representan las más altas formas de excelencia moral, el amor a la humanidad y el autodominio, y al elegirlas nos exponemos a no estar a la altura de su verdadera condición. Sería un error, sin embargo, conceder a la perspectiva de una impresión más importancia que a las otras en la totalidad de la concepción moral. Porque la teoría del derecho y de la justicia se funda en el concepto de reciprocidad que reconcilia los puntos de vista de uno mismo y de los demás como personas morales iguales. Esta reciprocidad tiene como consecuencia que ambas perspectivas caractericen el pensamiento y el sentimiento moral, muchas veces en una medida casi igual. Ni el interés por los demás ni el interés por uno mismo tienen prioridad, porque todos somos iguales; y el equilibrio entre las personas viene dado por los principios de la justicia. Y cuando este equilibrio se inclina hacia un cierto lado, como sucede a las morales de supererogación, lo hace a causa de la elección del individuo que libremente opta por la parte más general. Así, aunque podemos pensar que los puntos de vista de uno mismo y de los demás son característicos de ciertas morales históricamente, o de ciertas perspectivas dentro de una concepción total, una doctrina moral completa incluye ambas posibilidades. En sí mismas, una moral de vergüenza o una moral de culpa no son más que una parte de una visión moral.

En estas observaciones he subrayado dos puntos principales. Ante todo, las actitudes morales no deben identificarse con sensaciones características ni con manifestaciones conductistas, aunque éstas existan. Las impresiones morales requieren ciertos tipos de explicaciones. Así, en segundo lugar, las actitudes morales implican la aceptación de virtudes morales específicas; y los principios que definen estas virtudes se utilizan para explicar las impresiones correspondientes. Los juicios que esclarecen diferentes emociones se distinguen entre sí por las normas citadas en su explicación. Culpa y vergüenza, remordimiento y pesar, indignación y enojo, todos se refieren a principios pertenecientes a distintas partes de moral o los invocan desde puntos de vista contrarios. Una teoría ética debe explicar y encontrar un lugar para estas distinciones, aunque probablemente cada teoría tratará de hacerlo a su manera.

74. La relación entre actitudes morales y naturales

Hay otro aspecto de las actitudes morales que yo he señalado en el esbozo del desarrollo

del sentido de la justicia: concretamente, su relación con ciertas actitudes naturales.[18] Así, al examinar una impresión moral, deberíamos preguntar: ¿cuáles son —en el caso de que las haya— las actitudes naturales con las que se relaciona? Ahora bien: aquí hay dos cuestiones, una la inversa de la otra. La primera se refiere a las actitudes naturales que se hallan ausentes cuando una persona no llega a tener unas determinadas impresiones morales. La segunda, en cambio, pregunta qué actitudes naturales se muestran presentes cuando alguien experimenta una emoción moral. Al esbozar las tres etapas de la moral he atendido sólo a la primera cuestión, porque su inversa plantea otros y más difíciles problemas. He sostenido que, en el contexto de la situación de autoridad, las actitudes naturales del niño de amor y confianza en los que ejercen la autoridad le conduce a impresiones de (autoridad) culpa, cuando viola las prescripciones que se le señalan. La ausencia de estas impresiones morales evidenciaría una carencia de esos lazos naturales. De modo semejante, dentro del marco de la moral de la asociación, las actitudes naturales de amistad y de confianza mutua dan origen a impresiones de culpa, a causa del incumplimiento de los deberes y obligaciones reconocidos por el grupo. La ausencia de estas impresiones implicaría la ausencia de estas adhesiones. Estas proposiciones no deben confundirse con sus inversas, porque, si bien las impresiones de indignación y de culpa, por ejemplo, pueden ser consideradas, muchas veces, como prueba de tales afectos, también puede haber otras explicaciones. En general, los principios morales se ven confirmados por varias razones, y su aceptación normalmente basta para las impresiones morales. Desde luego, en la teoría contractual, los principios de derecho y de la justicia tienen un cierto contenido y, como acabamos de ver, hay un sentido en el que el comportamiento de acuerdo con ellos puede ser interpretado como un comportamiento inspirado por un interés por la humanidad o por el bien de otras personas. Si este hecho demuestra que un individuo actúa, en parte, en virtud de ciertas actitudes naturales, especialmente en cuanto éstas implican adhesiones a determinados individuos, y no simplemente en virtud de las formas generales de la simpatía y de la buena voluntad, es algo que no voy a tratar aquí. Desde luego, el anterior informe sobre el desarrollo de la moral supone que ese afecto a determinadas personas desempeña un papel esencial en la adquisición de la moral. Pero hasta qué punto estas actitudes son precisas para una ulterior motivación moral es cuestión que puede quedar pendiente, aunque sería raro, en mi opinión, que tales adhesiones no fuesen, en alguna medida, necesarias.

Ahora bien, la relación entre las actitudes naturales y los sentimientos morales puede expresarse como sigue: estos sentimientos y actitudes son familias ordenadas de disposiciones características, y estas familias coinciden de tal modo que la ausencia de ciertas impresiones morales muestra la ausencia de ciertos lazos naturales. O bien, la

presencia de ciertas adhesiones naturales da origen a la probabilidad de ciertas emociones morales, una vez que se haya realizado el desarrollo moral preciso. Podemos ver que esto es así, mediante un ejemplo. Si A estima a B, entonces, a falta de una especial explicación, A tiene miedo por B cuando B está en peligro, y trata de acudir en auxilio de B. Además, si C proyecta tratar a B injustamente, A se indigna contra C e intenta evitar que tales proyectos se hagan realidad. En ambos casos, A está dispuesto a proteger los intereses de B. Asimismo, a menos que concurran circunstancias especiales, A está contento cuando se halla junto a B y, cuando B sufre algún daño o muere, A siente una gran aflicción. Si A es responsable del daño que sufre B, A sentirá remordimiento. El amor es un sentimiento, una jerarquía de disposiciones para experimentar y manifestar estas emociones primarias cuando la ocasión surge y para actuar del modo adecuado.[19] Para confirmar la relación entre las actitudes naturales y los sentimientos morales, señalemos, sencillamente, que la disposición por parte de A a sentir remordimiento cuando causa daño a B, o culpa cuando viola las legítimas aspiraciones de B, o la disposición de A a sentir indignación cuando C intenta oponerse al derecho de B, guardan una estrecha relación psicológica con las actitudes naturales del amor como la disposición a estar contento en la presencia del otro, o a sufrir cuando el otro sufre. Los sentimientos morales son, en algunos aspectos, más complejos. En su forma íntegra, presuponen una comprensión y una aceptación de ciertos principios y una capacidad de juzgar de acuerdo con ellos. Pero, al admitir estas cosas, la probabilidad de impresiones morales parece ser una parte de los sentimientos naturales, como la tendencia a estar contento, o la posibilidad de sufrir. El amor, a veces, se expresa como pesar, y otras veces como indignación. Por cierto, que lo uno sin lo otro sería igualmente excepcional. El contenido de los principios morales racionales hace inteligibles estas relaciones.

Pero una consecuencia importante de esta doctrina es que las impresiones morales son un rasgo normal de la vida humana. No podríamos prescindir de ellas sin eliminar, al mismo tiempo, ciertas actitudes naturales. Entre personas que nunca actuasen de acuerdo con su deber de justicia, excepto por razones de propio interés y de conveniente utilidad, no podría haber lazos de amistad ni de confianza mutua. Porque, cuando existen estas adhesiones, se reconocen otras razones para actuar rectamente. Esto parece bastante claro. Pero de lo dicho se sigue también que los egoístas son incapaces de sentir enojo e indignación, salvo que ellos mismos sean los defraudados. Si uno de dos egoístas engaña al otro y esto se descubre, ninguno de ellos tiene motivo para quejarse. Ninguno acepta los principios de la justicia ni cualquiera otra concepción que sea razonable desde el punto de vista de la situación original; tampoco experimentan inhibición alguna a causa de impresiones de culpa debidas a incumplimientos de sus deberes. Como hemos visto, el enojo y la indignación son impresiones morales y, por consiguiente, presuponen

una explicación referida a una aceptación de los principios del derecho y de la justicia. Pero, por hipótesis, no pueden facilitarse las explicaciones adecuadas. Negar que las personas sólo atentas a su propio interés sean capaces de sentir enojo e indignación, no quiere decir, naturalmente, que no puedan estar irritadas y molestas entre sí. Una persona sin un sentido de la justicia puede estar enfurecida con alguien que no se conduzca rectamente. Pero la irritación y la molestia son distintas de la indignación y del enojo; no son, como éstas, emociones morales. Tampoco podría negarse que los egoístas deseen que los otros reconozcan los lazos de amistad y les traten amistosamente. Pero estos deseos no deben confundirse con lazos de afecto que conduzcan a una persona a sacrificarse por sus amigos. Indudablemente, hay dificultades a la hora de distinguir entre el enojo y la irritación, y entre la amistad aparente y la real. Desde luego, las manifestaciones claras y las acciones pueden parecer las mismas cuando se observa un margen limitado de comportamiento. Pero, a largo plazo, puede establecerse, por lo general, la diferencia.

Podemos decir, pues, que una persona carente de un sentido de justicia, y que nunca actuaría tal como la justicia requiere, a no ser que así se lo aconsejen su propio interés y su conveniencia, no sólo carece de lazos de amistad, de afecto y de confianza mutua, sino que es incapaz de experimentar enojo e indignación. Carece de ciertas actitudes naturales y de impresiones morales de un tipo especialmente elemental. Dicho de otro modo, el que carece de un sentido de la justicia carece de ciertas actitudes y capacidades fundamentales, incluidas en la noción de humanidad. Ahora bien: las impresiones morales, según se admite generalmente, son ingratas, en un cierto sentido amplio; pero no podemos, en modo alguno, evitar una cierta tendencia a ellas, sin deformarnos a nosotros mismos. Esta tendencia o posibilidad es el precio del amor y de la confianza, de la amistad y del afecto, y de una devoción a las instituciones y a las tradiciones, de las que nos hemos beneficiado y que sirven a los intereses generales de la humanidad.

Además, al admitir que las personas están poseídas de intereses y aspiraciones propios, y que se hallan preparadas, en la persecución de sus propios fines e ideales, a ejercer presiones recíprocas con sus pretensiones —es decir, en la medida en que entre las personas prevalezcan las condiciones que dan origen a cuestiones de justicia—, es inevitable que, dadas la tentación y la pasión, se realice aquella posibilidad. Y como el hecho de ser impulsado por fines e ideales excelentes implica una posibilidad de humillación y de vergüenza, y como una ausencia de una posibilidad de humillación y de vergüenza implica una carencia de esos fines e ideales, también de la humillación y de la vergüenza puede decirse que constituyen una parte del concepto de humanidad. Ahora bien: el hecho de que un individuo que carezca de sentido de la justicia y, por consiguiente, de una posibilidad de culpa, carece de ciertas actitudes y capacidades

fundamentales no debe considerarse como una razón para actuar como la justicia ordene. Pero tiene esta significación: al comprender lo que supondría no tener un sentido de la justicia —que equivaldría a carecer también de una parte de nuestra humanidad—, nos sentimos inclinados a aceptar que tenemos ese sentimiento.

De ello se sigue que los sentimientos morales son una parte normal de la vida humana. No podemos prescindir de ellos sin menoscabar también, al mismo tiempo, las actitudes naturales. Y ya hemos visto (§§ 30, 72) que los sentimientos morales son congruentes con estas actitudes, en el sentido de que el amor a la humanidad y el deseo de contribuir al bien común incluyen los principios del derecho y de la justicia como necesarios para definir su objeto. Con todo esto no se pretende negar que nuestras impresiones morales existentes pueden ser, en muchos aspectos, irracionales y nocivas para nuestro bien. Freud tiene razón cuando asegura que estas actitudes son, muchas veces, punitivas y ciegas, pues incorporan muchos de los más duros aspectos de la situación de autoridad en que se adquirieron por primera vez. El enojo y la indignación, las impresiones de culpa y de remordimiento, un sentido del deber y la censura de los otros, frecuentemente toman formas perversas y destructivas, y embotan sin razón la espontaneidad y la alegría humanas. Cuando digo que las actitudes morales son parte de nuestra humanidad, me refiero a aquellas actitudes que fundan su explicación en los sanos principios del derecho y de la justicia. La racionalidad de la concepción ética subyacente es una condición necesaria y, así, la adecuación de los sentimientos morales a nuestra naturaleza viene determinada por los principios sobre los que se alcanzaría un consenso en la situación original.[20] Estos principios regulan la educación moral y la expresión de la aprobación y de la desaprobación morales, exactamente igual que rigen los proyectos de las instituciones. Pero, aun cuando el sentido de la justicia es el resultado normal de las actitudes humanas naturales dentro de una sociedad bien ordenada, también es verdad que nuestras impresiones morales presentes pueden ser irracionales y caprichosas. Sin embargo, una de las virtudes de una sociedad bien ordenada es la de que, por haber desaparecido la autoridad arbitraria, sus miembros sufren mucho menos a causa de las cargas de la conciencia opresiva.

75. Los principios de la psicología moral

Seguidamente debemos examinar la relativa estabilidad de la justicia como imparcialidad a la luz del esbozo del desarrollo moral. Pero, antes de hacerlo, deseo formular unas observaciones acerca de las tres leyes psicológicas. Será conveniente hacer un resumen de las mismas. Admitiendo que representan tendencias y que son eficaces, en igualdad de

circunstancias, puede formularse como sigue:

> Primera ley: dado que las instituciones familiares son justas, y que los padres quieren al niño y expresan manifiestamente su amor preocupándose por su bien, el niño, reconociendo el evidente amor que sus padres le tienen, llega a quererlos.
>
> Segunda ley: dado que la capacidad de simpatía de una persona ha sido comprobada mediante la adquisición de afectos, de acuerdo con la primera ley, y dado que un ordenamiento social es justo y reconocido públicamente por todos como justo, entonces esa persona desarrolla lazos de sentimientos amistosos y de confianza respecto a los otros con quienes se halla asociada, cuando éstos cumplen, con evidente intención, sus deberes y obligaciones y viven de acuerdo con los ideales de su posición.
>
> Tercera ley: dado que la capacidad de simpatía de una persona se ha desarrollado mediante su formación de afectos, de acuerdo con las dos primeras leyes, y dado que las instituciones de una sociedad son justas y reconocidas públicamente por todos como justas, entonces esa persona adquiere el correspondiente sentido de la justicia cuando reconoce que ella y aquellos a quienes estima son los beneficiarios de tales disposiciones.

Tal vez el rasgo más notable de estas leyes (o tendencias) sea que su formulación se refiere a un marco institucional considerado como justo y, en las dos últimas, reconocido públicamente como tal. Los principios de la psicología moral tienen un lugar para una concepción de la justicia, y estos principios se ofrecen en diferentes formulaciones cuando se utilizan concepciones diferentes. Así, alguna visión de la justicia interviene en la explicación del desarrollo del sentimiento correspondiente; las hipótesis acerca de este proceso psicológico incorporan conceptos morales, aun cuando éstos se consideren sólo como parte de la teoría psicológica. Esto parece obvio y, si se admite que las ideas éticas pueden exponerse claramente, no es difícil comprender que puede haber leyes de este tipo. El precedente esbozo del desarrollo moral indica cómo pueden tratarse estas cuestiones. Después de todo, el sentido de la justicia es una disposición convenida para adoptar y desear actuar según el punto de vista moral, por lo menos en la medida en que los principios de la justicia lo definen. No es de extrañar que tales principios se hallen implícitos en la formación de este sentimiento regulador. En realidad, parece probable que nuestra comprensión del aprendizaje moral no pueda ir mucho más allá de nuestro conocimiento de las concepciones morales que es necesario aprender. De modo análogo, nuestra comprensión del modo en que aprendemos nuestro lenguaje está limitada por lo que sabemos de su estructura gramatical y semántica. Así como la psicolingüística depende de la lingüística, la teoría del aprendizaje moral depende de una interpretación de la naturaleza de la moral y de sus diversas formas. Nuestras ideas de sentido común acerca de estas cuestiones no bastan para los propósitos de la teoría.

Indudablemente, algunos prefieren que las teorías sociales eviten el uso de conceptos morales. Por ejemplo, pueden desear explicar la formación de lazos afectivos mediante leyes que se remiten a la frecuencia de la interacción entre los que se hallan comprometidos en alguna tarea común, o a la regularidad con que algunas personas toman la iniciativa o ejercen una dirección autoritaria. Así, una ley puede establecer que,

entre iguales que cooperen conjuntamente, donde la igualdad es definida por las reglas aceptadas, es muy frecuente que los individuos interactúen recíprocamente, y es muy probable que entre ellos se desarrollen sentimientos amistosos. Otra ley puede asegurar que cuanto mayor sea el uso que una persona en posición de autoridad haga de sus poderes, y cuanto más sólida sea la dirección que ejerza sobre quienes le están sometidos, más le respeten éstos.[21] Pero, como estas leyes (o tendencias) no mencionan la justicia (o imparcialidad) del ordenamiento en cuestión, tienen que ser de alcance muy limitado. Los que están sometidos a otro que ejerce la autoridad seguramente le considerarán de un modo distinto según que el ordenamiento, en su totalidad, sea justo y esté bien proyectado para favorecer lo que ellos consideran que son sus legítimos intereses. Y esto es válido también para la cooperación entre iguales. Las instituciones son pautas de conducta humana definidas por sistemas públicos de normas, y el propio desempeño de los oficios y de las profesiones que definen indica, normalmente, ciertas intenciones y finalidades. La justicia o injusticia de los ordenamientos de una sociedad y las creencias de los hombres acerca de estas cuestiones influyen profundamente en los sentimientos sociales; en buena medida, determinan la forma en que hemos de considerar la aceptación o el rechazo de una institución por otra, o su intento de reformarla o defenderla.

Puede objetarse que muchas teorías sociales se sostienen bastante bien, sin utilizar ideas morales en absoluto. El ejemplo evidente es la economía. Sin embargo, la situación de la teoría económica es muy peculiar en el sentido de que, a menudo, puede suponerse una estructura fija de normas y exigencias que definen las acciones que se ofrecen a individuos y empresas, y ciertos supuestos causales simplificadores son sumamente plausibles. La teoría del precio (sus partes más elementales, en todo caso) es un buen ejemplo. No se tiene en cuenta por qué los compradores y los vendedores se comportan de acuerdo con las normas de la ley que rige la actividad económica ni cómo se forman las preferencias o se establecen las normas legales. En su mayor parte, estas cosas se aceptan ya como dadas y, hasta cierto punto, no hay objeción alguna que hacer. Por otra parte, la llamada teoría económica de la democracia, la idea que extiende las ideas y métodos básicos de la teoría del precio al proceso político, debe ser considerada cautelosamente, a pesar de sus méritos.[22] Porque una teoría de un régimen constitucional no puede aceptar las reglas como dadas ni suponer simplemente que serán seguidas. Evidentemente, el proceso político tiene como una de sus más importantes características la de establecer y revisar normas, así como la de tratar de controlar los poderes legislativo y ejecutivo del gobierno. Aun cuando todo se haga de acuerdo con los procedimientos constitucionales, necesitamos explicar por qué se aceptan éstos. Nada análogo a las exigencias de un mercado competitivo es válido para este caso; y no hay

sanciones legales, en el sentido ordinario, para muchos tipos de acción inconstitucional por parte de parlamentos y miembros del poder ejecutivo, y de las fuerzas políticas que representan. Los dirigentes políticos, por tanto, son guiados en parte por lo que ellos consideran como moralmente permisible; y como ningún sistema de frenos y equilibrios constitucionales es capaz de establecer una mano invisible que pueda garantizar la conducción del proceso hacia un resultado justo, es necesario un cierto grado de sentido público de la justicia. Parecería, pues, que una teoría correcta de la política en un régimen constitucional justo presupone una teoría de la justicia que explique cómo los sentimientos morales influyen en la administración de los asuntos públicos. He tocado esta cuestión en relación con el papel de la desobediencia civil; basta añadir aquí que una prueba de la doctrina contractual es la de saber en qué medida sirve a este propósito.

Un segundo punto acerca de las leyes psicológicas es que rigen los cambios de los lazos afectivos que corresponden a nuestros objetivos finales. Para aclarar esto, podemos observar que explicar una acción intencional es demostrar cómo, dadas nuestras creencias y las alternativas a nuestro alcance, tal acción está de acuerdo con nuestro proyecto de vida o con esa subparte de él propia de las circunstancias. Esto suele hacerse mediante una serie de explicaciones, diciendo que una primera cosa se hace para conseguir una segunda; que la segunda cosa se hace para conseguir una tercera, y así sucesivamente, siendo la serie finita y terminando en un objetivo, en virtud del cual se han hecho las cosas precedentes. Al explicar nuestras diversas acciones podemos citar muchas diferentes cadenas de razones, y éstas, normalmente, se detienen en diferentes puntos, dada la complejidad de un proyecto de vida y su pluralidad de fines. Además, una cadena de razones puede tener varias ramas porque una acción puede llevarse a cabo para facilitar más de un fin. Cómo se catalogan y se equilibran entre sí las actividades que fomentan los numerosos fines es algo que se resuelve mediante el propio proyecto y los principios en que se basa.

Ahora bien: entre nuestros objetivos finales se encuentran los afectos que sentimos por las personas, el interés que tenemos en la realización de sus intereses y el sentido de la justicia. Las tres leyes describen cómo nuestro sistema de deseos llega a tener nuevos objetivos finales, a medida que adquirimos lazos afectivos. Estos cambios deben distinguirse de nuestra formación de deseos derivados como consecuencia de conocimiento adicional o de nuevas oportunidades, o de nuestra determinación de nuestras carencias existentes, de un modo más específico. Por ejemplo, el que desea viajar a un sitio determinado se informa que una ruta determinada es la mejor. Al aceptar este informe, tiene el deseo de avanzar en una dirección determinada. Los deseos derivados de este tipo tienen una explicación racional. Son deseos de hacer lo que, a juzgar por la evidencia de que se dispone, realizará, del modo más efectivo, nuestras

actuales aspiraciones; cambian juntamente con los conocimientos y con las creencias, y con las oportunidades que se ofrecen. Las tres leyes psicológicas no ofrecen explicaciones racionales de los deseos en este sentido; más bien, caracterizan transformaciones de nuestra pauta de objetivos finales, que surgen de nuestro reconocimiento de la manera en que las instituciones y las acciones de los otros afectan nuestro bien. Naturalmente, no siempre es fácil comprobar si un objetivo es final o derivado. La distinción se hace sobre la base del proyecto racional de vida de una persona, y la estructura de este proyecto no es evidente, en general, ni siquiera para el interesado. Mas para efectos de lo que ahora nos importa, la distinción es lo bastante clara.

Una tercera observación es que las tres leyes no son simplemente principios de asociación o de refuerzo. Aunque tienen una cierta semejanza con estos principios de aprendizaje, sostienen que los sentimientos activos de amor y de amistad, e incluso el sentido de la justicia, surgen de la manifiesta intención de otras personas de actuar en favor nuestro. Precisamente porque reconocemos que ellos tienen buenos deseos respecto a nosotros, nos preocupamos de su bienestar, como compensación. Así, adquirimos afectos a unas personas o a unas instituciones según percibamos la forma en que ellas se preocupan de nuestro bien. La idea básica es una idea de reciprocidad, una tendencia a "pagar en la misma moneda". Pero esta tendencia es un profundo hecho psicológico. Sin ella, nuestra naturaleza sería muy diferente, y la beneficiosa operación social sería frágil, cuando no imposible. Porque es seguro que una persona racional no puede permanecer indiferente ante cosas que atañen notablemente a su bien; y si suponemos que esa persona desarrolla alguna actitud respecto a ellas, adquirirá o un nuevo afecto o una nueva aversión. Si se correspondiese con odio a nuestro amor, o si aborreciésemos a quienes se conducen honradamente para con nosotros, o si nos opusiésemos a las actividades que favoreciesen nuestro bien, pronto se disolvería cualquier comunidad. Los seres con una psicología diferente nunca han existido o tuvieron que desaparecer muy pronto en el curso de la evolución. Parece que la posibilidad de un sentido de la justicia sobre la base de que a los sentimientos de los demás respondamos nosotros con sentimientos análogos es una condición de la sociabilidad humana. Las concepciones más estables de la justicia son, probablemente, aquellas en que el correspondiente sentido de la justicia está más firmemente basado en estas tendencias (§ 76).

Para terminar, hagamos algunos comentarios acerca del desarrollo moral en conjunto. La confianza en los tres principios de la psicología moral es, naturalmente, una simplificación. Una descripción más completa distinguiría entre formas diferentes de aprendizaje y, por consiguiente, entre condicionantes instrumentales (reforzamiento) y condicionantes clásicos, configurando así, probablemente, nuestras emociones y nuestros

sentimientos. También sería necesaria una consideración del modelo y de la imitación, y del aprendizaje de conceptos y principios.[23] No hay razón alguna para negar la importancia de estas formas de aprendizaje. Para nuestros propósitos puede bastar, sin embargo, el esquema de las tres etapas. En la medida en que destaca la formación de afectos como objetivos finales, el esbozo del aprendizaje moral se asemeja a la tradición empírica cuando hace hincapié en la importancia de adquirir nuevas motivaciones.

Hay también nexos con lo que he llamado la interpretación racionalista. En primer lugar, la adquisición del sentido de la justicia se produce en etapas relacionadas con el desarrollo del conocimiento y de la comprensión. Para adquirir el sentido de la justicia es preciso adquirir una concepción del mundo social y de lo que es justo e injusto. Las intenciones manifiestas de los demás se reconocen sobre un fondo de instituciones públicas tal como son interpretadas por la propia visión del yo y de la situación. Pero no he sostenido que las etapas de desarrollo sean innatas o estén determinadas por mecanismos psicológicos. He dejado aparte la cuestión de decidir si diversas propensiones naturales influyen en estas etapas. Antes bien, se utiliza una teoría del derecho y de la justicia para describir lo que podría ser el curso esperado de desarrollo. La manera en que se halla dispuesta una sociedad bien ordenada, y todo el sistema de principios, ideas y preceptos que rigen el esquema completo, facilita un modo de distinguir los tres niveles de moral. Parece plausible que, en una sociedad regulada por la doctrina contractual, el aprendizaje moral siguiese al orden presentado. Las etapas son determinadas por la estructura de lo que se ha de aprender, avanzando de lo más sencillo a lo más complejo, a medida que se hacen realidad las aptitudes requeridas.

Por último, al basar la descripción del aprendizaje moral, explícitamente, en una teoría ética determinada, es evidente en qué sentido la sucesión de las etapas representa un desarrollo progresivo y no sólo una sucesión regular. Así como las personas formulan, gradualmente, proyectos racionales de vida que responden a sus más profundos intereses, así llegan a conocer cómo los preceptos e ideales morales se derivan de los principios que aceptarían en una situación inicial de igualdad. Las normas éticas ya no se experimentan simplemente como exigencias, sino que se hallan reunidas en una concepción coherente. Ahora se comprende la relación entre estas normas y las aspiraciones humanas, y las personas entienden su sentido de la justicia como una extensión de sus apegos naturales y como una forma de velar por el bien colectivo. Las numerosas cadenas de razones con sus diversos puntos de parada ya no son simplemente distintas, sino que se consideran como elementos de una interpretación sistemática. Estas observaciones presuponen, sin embargo, una particular teoría de la justicia. Los que defienden una teoría distinta apoyarán otra exposición de estas cuestiones. Pero, en todo caso, alguna concepción de la justicia tiene, seguramente, un lugar reservado, a la hora de

explicar el aprendizaje moral, aunque esta concepción pertenezca solamente a la teoría psicológica, y no sea aceptada, en sí misma, como filosóficamente correcta.

76. El problema de la estabilidad relativa

Vuelvo ahora a la comparación entre la justicia como imparcialidad y otras concepciones con respecto a la estabilidad. Tal vez sea conveniente recordar que el problema de la estabilidad se plantea porque un esquema justo de cooperación no puede estar en equilibrio y, mucho menos, en equilibrio estable. Naturalmente, desde el punto de vista de la situación original, los principios de la justicia son colectivamente racionales; todos podemos esperar que nuestra situación mejorará si todos cumplimos con estos principios, al menos en comparación con lo que serían los proyectos de cada uno en ausencia de todo acuerdo. El egoísmo general representa este punto de desacuerdo. Sin embargo, desde la perspectiva de cada uno, separadamente, el egoísmo de primera persona y de oportunismo sería aún mejor. Naturalmente, dadas las circunstancias de la situación original, ninguna de estas opciones es un candidato serio (§ 23). Pero en la vida cotidiana un individuo, si tiene inclinación a ello, puede a veces obtener incluso mayores beneficios para sí mismo aprovechándose de los esfuerzos cooperativos de los demás. Acaso sean muchas las personas que estén haciendo su aportación, de tal modo que cuando las circunstancias les permitan no contribuir (quizá su omisión no será descubierta) consiguen lo mejor de ambos sistemas: en estos casos, sin embargo, las cosas suceden casi como si hubiera sido reconocido el egoísmo oportunista.

Los ordenamientos justos pueden no estar en equilibrio entonces, porque el actuar correctamente no es, en general, la mejor respuesta de cada quien a la conducta justa de sus compañeros. Para asegurar la estabilidad, los hombres deben tener un sentido de la justicia o un interés por aquellos que resultarían perjudicados por su defección, aunque sería preferible que tuvieran las dos cosas. Cuando estos sentimientos son lo bastante fuertes para superar las tentaciones de violar las normas, los esquemas justos son estables. El cumplimiento de los propios deberes y obligaciones es considerado ahora por cada persona como la respuesta correcta a las acciones de los demás. Su proyecto racional de vida, regido por su sentido de la justicia, conduce a esta conclusión.

Como lo he señalado antes, Hobbes relacionaba la cuestión de la estabilidad con la de la obligación política. Podemos considerar al soberano hobbesiano como un mecanismo agregado a un sistema de cooperación que sin él sería inestable. La creencia general en la eficacia del soberano elimina los dos tipos de inestabilidad (§ 42). Ahora es evidente que las relaciones de amistad y de confianza mutua, y el público conocimiento de un sentido

de la justicia común y normalmente eficaz producen el mismo resultado. Porque, dadas estas actitudes naturales y el deseo de hacer lo que es justo, nadie desea mejorar sus intereses injustamente, con perjuicio de los demás; esto elimina la inestabilidad del primer tipo. Y como todos reconocen que estos sentimientos e inclinaciones son predominantes y efectivos, no hay razón para que nadie piense que tiene que violar las normas para proteger sus intereses legítimos; así queda también ausente la inestabilidad del segundo tipo. Naturalmente, es posible que se produzcan algunas infracciones, pero cuando esto ocurre las impresiones de culpa que surgen de la amistad y de la confianza mutua, juntamente con el sentido de la justicia, tienden a restablecer el ordenamiento.

Además, una sociedad regulada por un sentido público de la justicia es intrínsecamente estable: en circunstancias iguales, las fuerzas que favorecen la estabilidad aumentan (hasta cierto límite) a medida que el tiempo pasa. Esta estabilidad intrínseca es consecuencia de la relación recíproca entre las tres leyes psicológicas. El funcionamiento más eficaz de una ley fortalece el de las otras dos. Por ejemplo, cuando la segunda ley conduce a adhesiones más sólidas, el sentido de la justicia adquirido por la tercera ley se refuerza a causa del mayor interés por los beneficiarios de las instituciones justas. Y, por otra parte, un sentido más eficaz de la justicia conduce a una más segura intención de cumplir con el deber, y el reconocimiento de este hecho suscita más intensos sentimientos de amistad y de confianza. Una vez más, parece que con una más firme seguridad del propio merecimiento y con una capacidad más viva de simpatía introducidas por unas condiciones más favorables para la primera ley, los efectos regidos por las otras dos leyes serían acrecentados de un modo similar. Por el contrario, las personas que han desarrollado un sentido regulador de la justicia y confían en su propia estimación cuidarán, más probablemente, de sus hijos, con manifiesta intención. Así, pues, los tres principios psicológicos contribuyen, juntamente, a sostener las instituciones de una sociedad bien ordenada.

No parece dudoso, pues, que la justicia como imparcialidad sea una concepción moral razonablemente estable. Pero una decisión en la situación original depende de una comparación: en igualdad de circunstancias, la concepción de la justicia preferida es la más aceptable. Idealmente, compararíamos la interpretación contractual con todas sus rivales a este respecto, pero, como tantas veces, sólo tendré en cuenta el principio de utilidad. Con este fin, es conveniente recordar tres elementos que intervienen en el funcionamiento de las leyes psicológicas: concretamente, un cuidado incondicional de nuestro bien, una clara conciencia de las razones favorables a los preceptos e ideales morales (ayudada por la explicación y la instrucción, y por la posibilidad de dar justificaciones precisas y convincentes), y el reconocimiento de que los que cumplen con estos preceptos e ideales, y aportan el esfuerzo que les corresponde a los ordenamientos

sociales, aceptan estas normas y expresan, en su vida y en su carácter, unas formas del bien humano que suscitan nuestra admiración y nuestra estima (§ 70). El sentido de la justicia que de ello resulta es más fuerte cuanto más se verifican estos tres elementos. El primero vivifica el sentido de nuestra propia estimación al fortalecer la tendencia a "pagar en la misma moneda", el segundo presenta la concepción moral de tal modo que pueda ser fácilmente comprendida, y el tercero muestra la adhesión a él como atractiva. Por tanto, la concepción de la justicia más estable es probablemente la que tiene en cuenta nuestra razón, congruente con nuestro bien, y arraigada, no en la abnegación, sino en la afirmación del propio yo.

Ahora bien: algunas cosas sugieren que el sentido de la justicia que corresponde a la justicia como imparcialidad es más fuerte que el sentimiento paralelo inculcado por las otras concepciones. En primer término, el interés incondicional de otras personas e instituciones por nuestro bien es considerablemente más fuerte en la interpretación contractual. Las restricciones contenidas en el principio de la justicia garantizan a todos una libertad igual y nos aseguran que nuestros derechos no serán menospreciados ni conculcados a cambio de una suma más elevada de beneficios, ni siquiera para toda la sociedad. Sólo tenemos que recordar las diversas normas de prioridad, y la significación del principio diferencial en su interpretación kantiana (las personas no deben ser tratadas como medios, en ningún caso), y su relación con la idea de fraternidad (§§ 29, 17). El efecto de estos aspectos de la justicia como imparcialidad es realzar la acción del principio de reciprocidad. Como hemos señalado, un cuidado más incondicional de nuestro bien y una más clara renuncia por parte de los demás a aprovecharse de un accidente o de una casualidad, deben fortalecer nuestra autoestimación; y este mayor bien debe conducir, a su vez, a una unión más estrecha con personas e instituciones por la vía del "pago en la misma moneda". Estos efectos son más intensos que en el caso del principio de utilidad y, por ello, las adhesiones resultantes deberán ser más fuertes.

Podemos confirmar esta sugerencia, considerando la sociedad bien ordenada paralelamente con el principio de utilidad. En este caso, las tres leyes psicológicas tienen que alterarse. Por ejemplo, la segunda ley sostiene ahora que las personas tienden a desarrollar sentimientos amistosos hacia aquellos que evidentemente cumplen su función en los esquemas cooperativos cuya finalidad, reconocida por todos, es la de elevar al máximo la suma de beneficios o el promedio de bienestar (cualquiera que sea la variante empleada). En ambos casos, la ley psicológica resultante no es tan plausible como antes. Porque supongamos que ciertas instituciones se adoptan sobre la base del común entendimiento de que los mayores beneficios de unos compensan las pérdidas menores de otros. ¿Por qué la aceptación del principio de utilidad (en cualquiera de sus formas), por parte de los más afortunados, ha de inspirar a los menos beneficiados

sentimientos amistosos hacia aquellos? Esta respuesta, en realidad, parecería más bien sorprendente, sobre todo si los que se encuentran en una situación mejor han impuesto sus pretensiones sosteniendo que una mayor cantidad (o promedio) de bienestar sería el resultado de la satisfacción de tales pretensiones. En este caso, no actúa ningún principio de reciprocidad, y la apelación a la utilidad puede suscitar simplemente recelos. El interés que se expresa por todas las personas, considerando a cada una separadamente (mediante la valoración imparcial de la utilidad de cada uno) es débil, si se compara con el interés suscitado por los principios de la justicia. Así, las adhesiones generadas, dentro de una sociedad bien ordenada, regida por el criterio de utilidad, probablemente experimentarán grandes variaciones entre los distintos sectores de la sociedad. Ciertos grupos pueden adquirir pocos deseos o ninguno de actuar justamente (lo que ahora se define mediante el principio utilitarista), con una correspondiente pérdida de estabilidad.

Desde luego, en cualquier tipo de sociedad bien ordenada, la fuerza del sentido de la justicia no será igual en todos los grupos sociales. Pero, con el fin de asegurar que los lazos mutuos unan a toda la sociedad, y a todos y a cada uno de sus miembros, es preciso adoptar algo semejante a los dos principios de la justicia. Es evidente por qué el utilitarista hace hincapié en la capacidad de simpatía. Los que no se benefician de la mejor situación de los otros deben identificarse con la mayor cantidad (o promedio) de satisfacción, o no desearán seguir el criterio de utilidad. Ahora bien, esas inclinaciones altruistas sin duda existen. Pero probablemente son menos fuertes que las producidas por las tres leyes psicológicas formuladas como principios de reciprocidad; y una marcada capacidad de identificación por simpatía parece relativamente rara. Por tanto, estos sentimientos facilitan menos apoyo a la estructura básica de la sociedad. Además, como hemos visto, la aceptación de la concepción utilitaria tiende a destruir la autoestima de los que pierden, sobre todo cuando ya son menos afortunados (§ 29). Ahora bien: es característico de la moral de la autoridad, cuando se concibe como moral para el orden social en conjunto, exigir un autosacrificio en aras de un bien más alto y menospreciar el valor de las asociaciones individuales y menores. La vacuidad del yo debe superarse al servicio de fines más grandes. Es probable que esta doctrina estimule el autodesprecio con sus destructivas consecuencias. Ciertamente, el utilitarismo no llega a este extremo, pero tiene que haber un efecto similar que debilite aún más la capacidad de simpatía y deforme el desarrollo de lazos afectivos.

Por el contrario, en un sistema social regido por la justicia como imparcialidad, podrían ser muy fuertes la identificación con el bien de los demás y una apreciación de lo que ellos hacen como elemento de nuestro propio bien (§ 29). Pero esto sólo es posible gracias a la reciprocidad ya implícita en los principios de la justicia. Con la constante seguridad expresada por estos principios, las personas desarrollarán un sentido seguro de

su propio valor, que forma la base del amor a la humanidad. Al apelar directamente a la capacidad de simpatía como un fundamento de conducta justa en ausencia de reciprocidad, el principio de utilidad no sólo requiere más que la justicia como imparcialidad, sino que depende de inclinaciones más débiles y menos comunes. Otros dos elementos afectan la fuerza del sentido de la justicia: la claridad de la concepción moral y el poder atractivo de sus ideales. En el próximo capítulo, atenderé al segundo elemento. Allí trato de demostrar que la interpretación contractual es más congruente con nuestro bien que sus rivales; y, al admitir aquí esta conclusión, presta un nuevo apoyo a las consideraciones precedentes. La mayor claridad de los principios de la justicia se ha examinado ya antes (§ 49). He señalado que, en comparación con las doctrinas teleológicas, los principios de la justicia definen una concepción lúcida. Por el contrario, la idea de elevar al máximo la suma de bienestar, o de alcanzar la mayor perfección, es vaga e imprecisa. Es más fácil comprobar cuándo se infringen las libertades iguales y establecer las discrepancias a partir del principio de la diferencia que decidir si un tratamiento desigual incrementa el bienestar social. La estructura más definida de los dos principios (y de las diversas normas de prioridad) los presenta con mayor precisión al entendimiento, y con ello asegura su conservación en la memoria. Las explicaciones y razones dadas para ellos son comprendidas y aceptadas más fácilmente; el comportamiento que se espera de nosotros está más claramente definido por criterios de general reconocimiento. En los tres casos, pues, la interpretación contractual parece poseer una mayor estabilidad.

Es de señalar que Mill está de acuerdo, al parecer, con esta conclusión. Observa que, con el avance de la civilización, las personas van reconociendo, cada vez más, que la sociedad entre seres humanos es manifiestamente imposible sobre cualquier otra base que no sea la de que se deben consultar los intereses de todos. El perfeccionamiento de las instituciones políticas elimina la oposición de intereses, así como las barreras y desigualdades que estimulan a los individuos y a las clases a despreciar los derechos de los demás. El fin natural de este desarrollo es un estado del espíritu humano en que cada persona tiene un sentimiento de unidad con los otros. Mill sostiene que, cuando tal estado de espíritu se completa, conduce al individuo a desear para sí mismo sólo aquellas cosas en cuyos beneficios se hallan incluidos también los demás. Uno de los deseos naturales de una persona es que exista una armonía entre sus sentimientos y los de sus conciudadanos. Desea saber que sus derechos y los de ellos no se encuentran en oposición, que él no está enfrentándose al bien de ellos, sino que en realidad está apoyando lo que ellos desean.[24]

Ahora bien, el deseo que Mill caracteriza aquí es el deseo de actuar según el principio de la diferencia (o algún criterio similar) y no un deseo de actuar de acuerdo con el

principio de utilidad. Mill no advierte esta discrepancia, pero parece reconocer intuitivamente que una sociedad perfectamente justa, en que las aspiraciones de los hombres estuviesen acordes en formas aceptables para todos, ello sería una sociedad que seguiría el concepto de reciprocidad expresado por los principios de la justicia. Sus observaciones están de acuerdo con la idea de que es más probable que estos principios se hallen incorporados, no en la pauta utilitaria, sino en una concepción estable de la justicia que ponga de manifiesto los sentimientos naturales humanos de unidad y simpatía. Y esta conclusión está corroborada por la descripción de Mill de la raíces del sentido de la justicia, pues cree que este sentimiento surge, no sólo de la simpatía sino también del instinto natural de autoprotección y del deseo de seguridad.[25] Este doble origen sugiere que, en su opinión, la justicia descubre un equilibrio entre el altruismo y las aspiraciones propias y, por consiguiente, implica una noción de reciprocidad. La doctrina contractual llega al mismo resultado, pero no lo hace mediante una valoración *ad hoc* de las dos tendencias competidoras, sino mediante una construcción teórica que conduce, como conclusión, a los principios adecuados de reciprocidad.

Al defender la mayor estabilidad de los principios de la justicia, he admitido que determinadas leyes psicológicas son verdaderas, o que lo son aproximadamente. No me detendré por más tiempo en la cuestión de la estabilidad. Pero señalemos que podríamos preguntarnos cómo los seres humanos hemos adquirido una naturaleza descrita por estos principios psicológicos. La teoría de la evolución sugeriría que es el resultado de la selección natural; la capacidad de un sentido de la justicia y de las impresiones morales constituye una adaptación de la humanidad a su lugar en la naturaleza. Como sostienen los etólogos, los patrones de conducta de una especie y los mecanismos psicológicos de su adquisición son tan característicos de esa especie como los rasgos distintivos de sus estructuras corporales; y estas pautas de conducta tienen una evolución, exactamente como los órganos y los huesos.[26] Parece claro que, para los miembros de una especie que vive en grupos sociales estables, la posibilidad de cumplir con unos ordenamientos cooperativos correctos y de desarrollar los sentimientos necesarios para sostenerlos es muy beneficiosa, especialmente cuando los individuos tienen una vida larga y dependen unos de otros. Estas condiciones garantizan innumerables ocasiones en que la justicia recíproca consistentemente adherida a ellas es beneficiosa para todos los interesados.[27]

La cuestión fundamental aquí, sin embargo, es saber si los principios de la justicia están más próximos a la tendencia de la evolución que el principio de utilidad. A primera vista, parecería que, si la selección es siempre de individuos y de sus líneas genéticas, y si la capacidad de diversas formas de conducta moral tiene alguna base genética, entonces el altruismo, en sentido estricto, se limitaría, por lo general, a la familia y a grupos menores y cercanos. En estos casos, la disposición a hacer sacrificios considerables

favorecería a los propios descendientes y tendería a una selección. Atendiendo al otro extremo, una sociedad que tuviera una fuerte propensión a la conducta supererogatoria en sus relaciones con otras sociedades pondría en peligro la existencia de su propia cultura distintiva, y sus miembros correrían el riesgo de ser sometidos. Por tanto, podría suponerse que la capacidad de actuar según las más universales formas de benevolencia racional debe ser eliminada, probablemente, mientras la capacidad de seguir los principios de la justicia y del derecho natural en las relaciones entre grupos e individuos, al margen de la familia, se vería favorecida. Podemos ver también cómo el sistema de las impresiones morales podría evolucionar como inclinaciones que apoyan los deberes naturales y como mecanismos estabilizadores de esquemas justos.[28] Si esto es correcto, de nuevo los principios de la justicia tienen bases más seguras.

Estas observaciones no pretenden ser razones que justifiquen la interpretación contractual. Los fundamentos más importantes de los principios de la justicia ya se han presentado. En este punto estamos revisando, simplemente, si la concepción ya adoptada es factible y no tan inestable que pudiera ser mejor alguna otra elección. Estamos en la segunda parte del tema, en la que nos preguntamos si el reconocimiento previamente efectuado se debería reconsiderar (§ 25). Yo no afirmo que la justicia como imparcialidad sea la concepción de la justicia más estable. El conocimiento que se requiere para contestar a esta pregunta rebasa considerablemente la primitiva teoría que yo he esbozado. La concepción coincidía en la necesidad de ser sólo suficientemente estable.

77. La base de la igualdad

Volvamos ahora a la base de la igualdad, a los aspectos de los seres humanos en virtud de los cuales deben ser tratados de acuerdo con los principios de la justicia. Nuestra conducta respecto a los animales no está regida por estos principios, o así se cree generalmente. ¿Sobre qué bases, pues, distinguimos entre la humanidad y otras cosas vivas, y consideramos que las exigencias de la justicia se refieren sólo a nuestras relaciones con las personas humanas? Debemos examinar qué es lo que determina el orden de aplicación de las concepciones de la justicia.

Para aclarar nuestra pregunta, podemos distinguir tres niveles a los que se aplica el concepto de igualdad. El primero es a la administración de las instituciones como sistemas públicos de normas. En este caso, la igualdad es esencialmente la justicia como regularidad. Implica la aplicación imparcial y la interpretación coherente de las normas de acuerdo con preceptos tales como el de tratar los casos similares de un modo similar (tal como se define en las leyes y en la jurisprudencia, etc. (§ 38). La igualdad en este nivel

es el elemento menos controvertido de la idea de la justicia correspondiente al sentido común.[29] La segunda aplicación de la igualdad, mucho más difícil, es la que se establece con la estructura sustantiva de las instituciones. Aquí, el significado de igualdad se especifica mediante los principios de la justicia que requieren que a todas las personas se asignen derechos básicos iguales. Se supone que esto excluye a los animales; éstos tienen alguna protección, ciertamente, pero su situación no es la de los seres humanos. Sin embargo, este resultado sigue sin explicar. Tenemos que considerar todavía a qué clase de seres se deben las garantías de la justicia. Esto nos conduce al tercer nivel en el que se plantea la cuestión de la igualdad.

La respuesta natural parece ser que son precisamente las personas morales las que tienen derecho a una justicia igual. Las personas morales se distinguen por dos características: la primera, que son capaces de tener (y se supone que de adquirir) un sentido de su bien (expresada por un proyecto racional de vida); y segunda, que son capaces de tener (y se supone que de adquirir) un sentido de la justicia, un deseo normalmente eficaz de aplicar y de actuar según los principios de la justicia, por lo menos en cierto grado mínimo. Utilizamos la caracterización de las personas en la situación original para indicar la clase de seres a los que se aplican los principios elegidos. Después de todo, se considera que los individuos adoptan estos criterios para regir sus instituciones comunes y sus comportamientos recíprocos; y la descripción de su naturaleza forma parte del razonamiento mediante el cual se seleccionan estos principios. Así, la igualdad de la justicia se debe a los que tienen la capacidad de tomar parte en la pública comprensión de la situación inicial, y de actuar de acuerdo con ella. Es de observar que la personalidad moral se define aquí como una potencialidad que, por lo general, se hace realidad más adelante. Esta potencialidad es la que pone en juego las aspiraciones a la justicia. Después volveré a este punto.

Vemos, pues, que la capacidad de personalidad moral es condición suficiente para tener derecho a una justicia igual.[30] No se requiere más que el mínimo esencial. Si la personalidad moral constituye también una condición necesaria es cuestión que voy a dejar a un lado. Doy por supuesto que la capacidad de un sentido de la justicia es poseída por la abrumadora mayoría de la humanidad y, por consiguiente, esta cuestión no plantea un grave problema práctico. Lo esencial es que la personalidad moral baste para convertir al individuo en un sujeto de derechos. Sería un grave error suponer que siempre se satisface la condición suficiente. Aunque la capacidad sea necesaria, sería una imprudencia, en la práctica, reducir la justicia a esa base. El riesgo para las instituciones justas sería excesivo.

Es conveniente subrayar que la condición suficiente de la justicia igual, es decir, la capacidad de personalidad moral, no es imprescindible, en absoluto. Cuando alguien

carece de la potencialidad requerida, ya sea por nacimiento o por accidente, esto se considera como un defecto o como una privación. No hay raza ni grupo reconocido de seres humanos que carezca de este atributo. Solamente los individuos dispersos no gozan de esta capacidad, o de su realización en un grado mínimo, y la imposibilidad de realizarla es la consecuencia de circunstancias sociales injustas o deterioradas, o de contingencias fortuitas. Además, aunque puede suponerse que los individuos tienen distintas capacidades de un sentido de la justicia, este hecho no es razón para privar de la plena protección de la justicia a los que tienen una capacidad menor. Dentro de un determinado mínimo, una persona tiene derecho a una libertad igual, en la misma medida que cualquier otra. Una mayor capacidad de un sentido de la justicia, como la que se revela por ejemplo en una mayor disposición y facilidad en la aplicación de los principios de la justicia y en el acopio de argumentos en casos particulares, es una facultad natural, como cualquier otra habilidad. Los beneficios especiales que una persona recibe por su ejercicio han de regirse por el principio de la diferencia. Así, si alguien posee, en grado preeminente, las virtudes judiciales de imparcialidad e integridad que son necesarias en determinadas situaciones, puede, verdaderamente, obtener cualesquiera beneficios inherentes al desempeño de esa función. Pero la aplicación del principio de libertad igual no se ve afectado por esas diferencias. Se cree, a veces, que los derechos y las libertades fundamentales deberían variar según la capacidad, pero la justicia como imparcialidad lo niega: siempre que se alcance el mínimo de personalidad moral, una persona tiene derecho a todas las garantías de la justicia.

Esta exposición de la base de la igualdad requiere algunos comentarios. En primer lugar, tal vez se objete que la igualdad no puede apoyarse en atributos naturales. No hay ningún rasgo natural con respecto al cual todos los seres humanos seamos iguales, es decir, que todos (o un número lo bastante elevado) lo tengamos en el mismo grado. Podría parecer que, si queremos sostener una doctrina de la igualdad, debemos interpretarla de otro modo: en concreto, como un principio de procedimiento, simplemente. Así, decir que los seres humanos son iguales equivale a decir que ninguno tiene derecho a un tratamiento preferencial, a no ser que razones especiales lo impongan. Todas las pruebas abogan en favor de la igualdad: definen una presunción de procedimiento, según la cual las personas tienen que ser tratadas del mismo modo. Las desviaciones del tratamiento igual tienen que ser, en cada caso, defendidas y juzgadas imparcialmente por el mismo sistema de principios que es válido para todos; se entiende que la igualdad esencial es la igualdad de consideración.

Esta interpretación procesal suscita varias dificultades.[31] En primer lugar, no es más que el precepto de tratar los casos similares de modo similar, aplicado al más alto nivel, juntamente con una asignación del peso de la prueba. La igualdad de consideración no

plantea restricciones acerca de las bases que pueden ofrecerse para justificar las desigualdades. No hay garantía alguna de un tratamiento sustantivo igual, porque incluso los sistemas de esclavitud y de castas (para mencionar casos extremos) pueden satisfacer esta concepción. La auténtica seguridad de la igualdad descansa en el contenido de los principios de la justicia y no en esas presunciones procesales. El empleo del peso de la prueba no basta. Pero, además, aun cuando la interpretación procesal imponga ciertas restricciones auténticas a las instituciones, subsiste todavía la cuestión de por qué tenemos que seguir el procedimiento en unos casos y no en otros. Seguramente, se aplica a individuos que pertenecen a determinada clase, pero, ¿a cuál? Seguimos necesitando una base natural para la igualdad, de modo que esa clase pueda ser identificada.

Por otra parte, no es cierto que el hecho de fundar la igualdad en las facultades naturales sea incompatible con una interpretación igualitaria. Todo lo que tenemos que hacer es elegir una condición específica (como luego diré) y dar una justicia igual a los que la satisfagan. Por ejemplo, la condición de estar en el interior de un determinado círculo es una condición específica de unos puntos del plano. Todos los puntos que se encuentran dentro de este círculo tienen esta propiedad, aunque sus coordenadas varíen dentro de una cierta extensión. Y tienen esta propiedad en grado igual porque ningún punto interior al círculo es más o menos interior a él que cualquier otro punto interior. Ahora bien: si hay alguna condición específica adecuada para identificar el respeto en cuyo marco los seres humanos deben ser considerados iguales, es la que establece la concepción de la justicia. Pero la descripción de las partes en la situación original identifica esa condición, y los principios de la justicia nos aseguran que cualesquiera variaciones en la capacidad, dentro de la gama correspondiente, deben ser consideradas como cualquier otra facultad natural. Nada impide pensar que una capacidad natural constituye la base de la igualdad.

¿Cómo, entonces, puede parecer creíble que el hecho de fundar la igualdad en atributos naturales socave la justicia igual? El concepto de condición específica es demasiado evidente para ser descuidado. Tiene que haber una explicación más profunda. La respuesta, en mi opinión, consiste en que suele darse por supuesta una teoría teleológica. Así, si es justo elevar al máximo el saldo neto de satisfacciones, por ejemplo, entonces los derechos y los deberes tienen que fijarse de tal modo que alcancen ese fin. Entre los aspectos importantes del problema figuran las distintas facultades productivas de los hombres y sus capacidades de satisfacción. Puede ocurrir que, para elevar al máximo el total de bienestar, sea preciso ajustar los derechos básicos a las variaciones en estas características. Naturalmente, dados los supuestos utilitarios normales, hay una tendencia a la igualdad. Lo importante, sin embargo, es que, tanto en un caso como en el otro, la base natural correcta y la adecuada fijación de derechos depende del principio de

utilidad. Es el contenido de la doctrina ética, y el hecho de que es una noción maximizadora, lo que permite que las variaciones en la capacidad justifiquen unos derechos fundamentales desiguales, y no la idea de que la igualdad se funda en atributos naturales. Un examen del perfeccionismo, a mi parecer, conduciría a la misma conclusión. Pero la justicia como imparcialidad no es una teoría maximizadora. No estamos interesados en buscar las diferencias en los rasgos naturales que afecten a ciertos principios y, en consecuencia, sirvan como posibles bases para los distintos grados de derechos ciudadanos. Aunque de acuerdo con muchas teorías teleológicas en la importancia de los atributos naturales, la interpretación contractual necesita supuestos mucho más débiles acerca de su distribución para establecer derechos iguales. Basta que, en general, se cumpla un cierto mínimo.

Señalemos brevemente algunos otros puntos. En primer término, la concepción de personalidad moral y el mínimo requerido pueden resultar, muchas veces, perturbadores. Aunque muchos conceptos son vagos hasta cierto punto, parece que el de personalidad moral tiene que serlo especialmente. Pero, en mi opinión, estas cuestiones se analizan mejor en el contexto de unos problemas morales definidos. La naturaleza de la cuestión específica y la estructura de los hechos generales disponibles pueden sugerir una forma provechosa de ordenarlas. En todo caso, no debe confundirse la vaguedad de una concepción de la justicia con la tesis de que los derechos básicos varíen según la capacidad natural.

He dicho que los requerimientos mínimos que definen la personalidad moral se refieren a una capacidad, y no a su realización. Un ser que tiene esta capacidad, tanto si está desarrollada como si todavía no lo está, debe recibir la plena protección de los principios de la justicia. Como se considera que los niños y los muchachos tienen derechos básicos (por lo general, ejercidos en su nombre por padres y tutores), esta interpretación de las condiciones requeridas parece necesaria para coincidir con nuestros juicios. Además, el hecho de considerar como suficiente la potencialidad está de acuerdo con la naturaleza hipotética de la situación original, y con la idea de que, en la medida de lo posible, la elección de los principios no se vería influida por contingencias arbitrarias. Por tanto, es razonable decir que los que puedan tomar parte en el acuerdo inicial, de no ser por circunstancias fortuitas, tienen asegurada la justicia igual.

Pero, desde luego, nada de esto es literalmente un argumento. No he formulado las premisas de las que se sigue esta conclusión, como he intentado hacerlo, aunque no muy rigurosamente, con la elección de las concepciones de la justicia en la situación original. Tampoco he tratado de demostrar que la caracterización de los individuos debe emplearse como base de la igualdad. Más bien, esta interpretación parece ser el perfeccionamiento natural de la justicia como imparcialidad. Un análisis completo

abarcaría los diversos casos especiales de falta de capacidad. He comentado ya, brevemente, la de los niños, en relación con el paternalismo (§ 39). El problema de los que han perdido su capacidad, temporalmente, a causa de una desgracia, un accidente o una tensión intelectual, puede ser considerado de modo similar. Pero los que se ven privados más o menos permanentemente, de personalidad moral, pueden presentar una dificultad. No puedo examinar aquí este problema, pero creo que la descripción de la igualdad no se verá materialmente afectada.

Deseo concluir esta sección con unos comentarios generales. Ante todo, merece destacarse la simplicidad de la interpretación contractual de la base de igualdad. La capacidad mínima de un sentido de la justicia asegura que todos tengan derechos iguales. Los derechos de todos tienen que ser determinados mediante los principios de la justicia. La igualdad se apoya en los hechos generales de la naturaleza y no simplemente en una norma procesal sin fuerza sustantiva. La igualdad tampoco presupone una apreciación del valor intrínseco de las personas o una evaluación comparativa de sus concepciones del bien. Los que pueden hacer justicia tienen derecho a la justicia.

Las ventajas de estas rectas proposiciones se hacen más evidentes cuando se examinan otras descripciones de la igualdad. Por ejemplo, podría pensarse que la justicia igual significa que la sociedad tiene que hacer la misma contribución proporcional a la realización, por parte de cada persona, de la mejor vida de que ésta es capaz.[32] De pronto, esto puede parecer una sugerencia atractiva, pero presenta graves dificultades. En primer lugar, no sólo requiere un método para estimar la relativa bondad de los proyectos de vida, sino que también presupone alguna forma de valorar lo que considera como una contribución proporcional igual a personas que tienen distintas concepciones de su propio bien. Los problemas de la aplicación de esta norma son evidentes. Una dificultad más importante consiste en que las mayores facultades de unos puedan darles un derecho más sólido a los recursos sociales, sin consideración a los beneficios compensatorios de los demás. Debe suponerse que las variaciones en las facultades naturales influirán en lo que es necesario para facilitar una asistencia proporcional igual a los que tienen diferentes proyectos de vida. Pero, además de violar el principio de mutuo beneficio, esta concepción de la igualdad significa que la solidez de las exigencias de los hombres se ve directamente influida por la distribución de las facultades naturales y, en consecuencia, por contingencias que son arbitrarias desde un punto de vista moral. La base de la igualdad en la justicia como imparcialidad elude estas objeciones. La única contingencia decisiva es la de tener o no la capacidad de un sentido de la justicia. Al hacer justicia a los que, a su vez, pueden hacer justicia, el principio de reciprocidad se cumple en el más alto grado.

Otra observación es que ahora podemos conciliar más plenamente dos concepciones

de la igualdad. Algunos autores han distinguido entre la igualdad tal como se invoca en relación con la distribución de determinados bienes, algunos de los cuales, casi seguramente, darán una superior posición o un mayor prestigio a los más favorecidos, y la igualdad tal como se aplica al respeto debido a las personas, cualquiera que sea su posición social.[33] La igualdad del primer tipo es definida por el segundo principio de la justicia que regula la estructura de las organizaciones y las porciones distributivas, de modo que la cooperación social sea eficiente y correcta. Pero la igualdad del segundo tipo es fundamental. Se define por el primer principio de la justicia y por deberes naturales como el del respeto mutuo; tienen derecho a ella los seres humanos como personas morales. La base natural de la igualdad revela su más profunda significación. La prioridad del primer principio sobre el segundo nos permite no tener que equilibrar estas concepciones de igualdad de manera *ad hoc,* mientras el argumento desde el punto de vista de la situación original muestra cómo se produce esta precedencia (§ 82).

La aplicación coherente del principio de igualdad de oportunidades requiere que consideremos a las personas independientemente de las influencias de su posición social.[34] Pero, ¿hasta dónde puede mantenerse esta tendencia? Parece que aun cuando la igualdad de oportunidades (como ha sido definida) se satisface, la familia conducirá a oportunidades desiguales entre los individuos (§ 46). ¿Debe, entonces, abolirse la familia? Tomada en sí misma y dotada de una cierta primacía, la idea de oportunidad igual se inclina en esa dirección. Pero, dentro del contexto de la teoría de la justicia en conjunto, es mucho menos urgente emprender ese camino. El conocimiento del principio de la diferencia define nuevamente las bases de las desigualdades sociales tal como se conciben en el sistema de igualdad liberal; y cuando a los principios de fraternidad y satisfacción se les atribuye su valor adecuado, la distribución natural de facultades y las contingencias de las circunstancias sociales pueden aceptarse más fácilmente. Estamos más dispuestos a hacer hincapié en nuestra buena fortuna ahora que se hace actuar en favor nuestro a estas diferencias, más que a sentirnos deprimidos por el hecho de que habríamos podido estar mucho mejor si hubiéramos tenido una oportunidad igual a la que han tenido los otros, sólo con que se hubieran eliminado todas las barreras sociales. La concepción de la justicia, si fuese verdaderamente efectiva y públicamente reconocida como tal, ofrecería, al parecer, más probabilidades que sus rivales de transformar nuestra perspectiva del mundo social y de reconciliarnos con las disposiciones del orden natural y con las condiciones de la vida humana.

Por último, recordemos aquí los límites de una teoría de la justicia. No solamente se dejan de lado muchos aspectos de la moral, sino que tampoco se hace ninguna explicación de la conducta recta en relación con los animales y con el resto de la naturaleza. Una concepción de la justicia no es más que una parte de una visión moral.

Aunque no he sostenido que la capacidad de un sentido de la justicia sea necesaria para tener derecho a los servicios de la justicia, parece que no se nos exige, sin embargo, que se haga una estricta justicia a criaturas que carezcan de esta capacidad. Pero de esto no se sigue que no haya, en absoluto, exigencias respecto a ellas ni en nuestras relaciones con el orden natural. Desde luego, es injusto conducirse cruelmente con los animales, y la destrucción de una especie entera puede ser un gran mal. La capacidad de sentimientos de placer y de dolor, y de las formas de vida de que son capaces los animales, imponen evidentemente deberes de compasión y de humanidad en su caso. No intentaré explicar estas creencias aquí consideradas. Se hallan fuera del campo de la teoría de la justicia, y no parece posible ampliar la doctrina contractual hasta incluirlas de modo natural. Una concepción correcta de nuestras relaciones con los animales y con la naturaleza parecería depender de una teoría del orden natural y de nuestro lugar en él. Una de las tareas de la metafísica es elaborar una visión del mundo adecuada a este propósito; identificaría y sistematizaría las verdades decisivas para estas cuestiones. Es imposible decir en qué medida tendría que ser revisada la justicia como imparcialidad para insertarse en esta teoría más vasta. Pero parece razonable esperar que, si es correcta como descripción de la justicia entre las personas, no puede ser muy errónea cuando se tienen en consideración estas relaciones de mayor amplitud.

[Notas]

---

[1] Por consiguiente se excluyen los recursos como el de la noble mentira de Platón en *La República,* libro III, así como la defensa de la religión (cuando no se cree en ella) para afianzar un sistema social que de otro modo no podría sobrevivir, como en el caso del Gran Inquisidor en *Los hermanos Karamazov,* de Dostoievski.

[2] Aunque Bentham es interpretado, a veces, como un egoísta psicológico, no le interpreta así Jacob Viner, "Bentham and J. S. Mill: The Utilitarian Background" (1949), reproducido en *The Long View and the Short* (Glencoe, Ill., Free Press, 1958); véase, pp. 312-314. Viner da también la que puede ser la versión correcta de la concepción de Bentham acerca de la función del legislador, pp. 316-319.

[3] Para los conceptos de equilibrio y estabilidad aplicados a sistemas, véase, por ejemplo, W. R. Ashby, *Design for a Brain,* 2ª ed. revisada (Londres, Chapman and Hall, 1960), caps. 2-4, 19-20. El concepto de estabilidad que utilizo es, realmente, el de quasi-estabilidad: si un equilibrio es estable, todas las variables vuelven a sus valores de equilibrio después de que una perturbación ha apartado de su equilibrio el sistema; un equilibrio quasi-estable es aquel en que sólo algunas de sus variables vuelven a su configuración de equilibrio. Para esta definición, véase Harvey Leibenstein, *Economic Backwardness and Economic Growth* (Nueva York, John Wiley and Sons, 1957), p. 18. Una sociedad bien ordenada es quasi-estable con respecto a la justicia de sus instituciones y al sentido de justicia necesario para mantener esta condición. Aunque un cambio en las circunstancias sociales puede hacer que sus instituciones no sigan siendo justas, más adelante se reforman a medida que la situación lo requiere, y se restablece la justicia.

[4] Este esbozo de formación moral fue tomado de James Mill, de la sección del *Fragment on Mackintosh* que J. S. Mill incluía en una nota al cap. XXIII de la obra de su padre, *Analysis of the Phenomena of the Human Mind* (1869). El pasaje está en [J. S.] *Mill's Ethical Writings,* ed. J. B. Schneewind (Nueva York, Collier Books, 1965), pp. 259-270. Para una descripción de la teoría social del aprendizaje, véase Albert Bandura, *Principles of Behavior Modification* (Nueva York, Holt, Rinehart, and Winston, 1969). Para un reciente estudio del aprendizaje moral, véase Roger Brown, *Social Psychology* (Nueva York, The Free Press, 1965), cap. VIII; y Martin L. Hoffman, "Moral Development", en *Carmichael's Manual of Psychology,* ed. Paul H. Mussen, 3ª ed. (Nueva York, John Wiley and Sons, 1970), vol. 2, cap. 23, pp. 282-332 sobre la teoría social del aprendizaje.

[5] Para información sobre la teoría del aprendizaje moral de Freud, véase Roger Brown, *Social Psychology,* pp. 350-381; y Ronald Fletcher, *Instinct in Man* (Nueva York, International Universities Press, 1957), cap, VI, esp. pp. 226-234.

[6] Para Rousseau, véase *Emilio,* libs. II y IV; para Kant, *La crítica de la razón práctica,* parte II, con el equívoco título: "La metodología de la razón práctica pura"; y J. S. Mill, tal como se cita en la nota 7 siguiente. Para Jean Piaget, véase *El juicio moral del niño.* Un ulterior desarrollo de esta posición se encuentra en Lawrence Kohlberg; véase "The Development of Children's Orientation Toward a Moral Order: 1. Sequence in the Development of Moral Thought", *Vita Humana,* vol. 6 (1963); y "Stage and Sequence: The Cognitive Developmental Approach to Socialization", en *Handbook of Socialization Theory and Research,* ed. D. A. Goslin (Chicago, Rand McNally, 1969), cap. VI. Para una crítica, véase Hoffman, "Moral Development", pp. 264-275 (sobre Piaget), pp. 276-281 (sobre Kohlberg).

[7] Para la interpretación de Mill, véase *Utilitarianism,* caps. III y V, párrs. 16-25; *On Liberty,* cap. III, párr. 10; y *Mill's Ethical Writings,* ed. J. B. Schneedwind, pp. 257-259.

[8] Aunque la interpretación del desarrollo moral que aparece en los §§ 70-72 siguientes pretende ajustarse a la teoría de la justicia, he utilizado diversas fuentes. La idea de tres etapas, cuyo contenido viene dado por preceptos, ideales de funciones y principios, es similar a la de William McDougall, *An Introduction to Social Psychology* (Londres, Methuen, 1908), caps. VII- VIII. *El juicio moral del niño,* de Piaget, me sugirió el contraste entre la moral de la autoridad y las morales de la asociación y de los principios, y gran parte de la descripción de estas etapas. Véase, también, la ulterior elaboración de Kohlberg de este tipo de teoría en las referencias citadas en la precedente nota 6, esp. pp. 369-389, en sus seis etapas. Al final del § 75, señalo algunas diferencias entre mi enfoque y los de estos autores. En relación con la teoría de Kohlberg, agregaré aquí que, en mi opinión, la moral de asociación es paralela a sus etapas 3ª a 5ª. El desarrollo dentro de esta etapa puede asumir funciones más complejas, más exigentes y más amplias. Pero —lo que es más importante— considero que la etapa final, es decir, la moral de los principios, puede tener diferentes contenidos, dados por alguna de las doctrinas filosóficas tradicionales que hemos discutido. Es cierto que yo defiendo la teoría de la justicia como superior, y que sobre ese supuesto elaboro la teoría psicológica; pero esta superioridad es una cuestión filosófica, y, en mi opinión, no puede establecerse tan sólo mediante la teoría psicológica del desarrollo.

[9] La formulación de esta ley psicológica está tomada del *Emilio* de Rousseau. Este autor dice que, si bien gustamos, desde el comienzo, de lo que contribuye a nuestra conservación, esta adhesión es totalmente inconsciente e instintiva. "Ce qui transforme cet instinct en sentiment, l'attachement en amour, l'aversion en haine, c'est l'intention manifestée de nous nuire ou de nous être utile".

[10] Aquí, recurro y adapto a E. E. Maccoby, "Moral Values and Behavior in Childhood", en *Socialization and Society,* ed. J. A. Clausen (Boston, Little, Brown, 1968), y a Hoffman, "Moral Development", pp. 282-319.

[11] Por las observaciones siguientes, estoy en deuda con John Flavell, *The Development of Role-Taking and Communication Skills in Children* (Nueva York, John Wiley and Sons, 1968), pp. 208-211. Véase, también, G. H. Mead, *Mind, Self and Society* (Chicago, University of Chicago Press, 1934), pp. 135-164.

[12] Para una discusión de estos puntos, véase Roger Brown, *Social Psychology,* pp. 239-244.

[13] *Methods of Ethics,* 7ª ed. (Londres, Macmillan, 1907), p. 501.

[14] Sobre este punto, véase G. C. Field, *Moral Theory,* 2ª ed. (Londres, Methuen, 1932), pp. 135 *ss.,* 141 *ss.*

[15] Para el concepto del acto puramente consciente, véase W. D. Ross, *The Right and the Good* (Oxford, The Clarendon Press, 1930), pp. 157-160; y *The Foundations of Ethics* (Oxford, The Clarendon Press, 1939), pp. 205 *ss.* Que esta noción convierta lo recto en una preferencia arbitraria es idea que tomo de J. N. Findlay, *Values and Intentions* (Londres, George Allen and Unwin, 1961), pp. 213 *ss.*

[16] En esta descripción de los aspectos de la moral de supererogación, me he acercado a J. O. Urmson, "Saints and Heros", en *Essays in Moral Philosophy,* ed. A. I. Melden (Seattle, University of Washington Press, 1958). La noción del autodominio está tomada de Adam Smith, *The Theory of the Moral Sentiments,* parte VI, sec. III, que puede encontrarse en *Adam Smith's Moral and Political Philosophy,* ed. H. W. Schneider (Nueva York, Hafner, 1948), pp. 251-277.

[17] Estas cuestiones se suscitan cuando se aplica al concepto de las impresiones morales el tipo de investigación realizada por Wittgenstein en las *Philosophical Investigations* (Oxford, Basil Blackwell, 1953). Véase también, por ejemplo, G. E. M. Anscombe, "Pretending", *Proceedings of the Aristotelian Society,* sup. vol. 32 (1958), pp. 285-289; Phillipa Foot, "Moral Beliefs", *Proceedings of the Aristotelian Society,* vol. 59 (1958-1959), pp. 86-89; y George Pitcher, "On Approval", *Philosophical Review,* vol. 67 (1958). Véase también B. A. O. Williams, "Morality and the Emotions", *Inaugural Lecture (*Bedford College, University of London, 1965). Puede haber una dificultad con la teoría emotiva de la ética, tal como la presenta C. L. Stevenson en *Ethics and Language* (New Haven, Yale University Press, 1944), consistente en que no pueda identificar y distinguir las impresiones morales de las no morales. Para una discusión de esta cuestión, véase W. P. Alston, "Moral Attitudes and Moral Judgments", *Nôus,* vol. 2 (1968).

[18] Por toda esta sección, y realmente por el tema de las emociones morales en general, es mucho lo que debo a David Sachs.

[19] Sobre este punto, véase A. F. Shand, *The Foundations of Character,* 2ª ed. (Londres, Macmillan, 1920), pp. 55 *ss.*

[20] Mill observa en *On Liberty,* cap. III, § 10, que, si bien el mantenerse adicto a unas rígidas normas de justicia por consideración a los otros desarrolla la parte social de nuestra naturaleza y, por consiguiente, es compatible con nuestro bienestar, el detenernos en nuestro avance, no por su bien, sino por simple mortificación embota nuestra naturaleza, si consentimos en ello.

[21] Para ejemplos de las leyes (o tendencias) indicadas de este tipo, véase G. C. Homans, *The Human Group* (Nueva York, Harcourt, Brace, 1950), pp. 243, 247, 249, 251. En un libro posterior, sin embargo, se introduce explícitamente el concepto de justicia. Véase *Social Behavior: Its Elementary Forms* (Nueva York, Harcourt, Brace and World, 1961), p. 295 *ss.,* que aplica la teoría desarrollada en las pp. 232-264.

[22] Para referencias a esta teoría de la democracia, véase § 31, nota 2, y § 54, nota 18. Naturalmente, los que han desarrollado la teoría conocen esta limitación. Véase, por ejemplo, Anthony Downs, "The Public Interest: Its Meaning in a Democracy", *Social Research,* vol. 29 (1962).

[23] Véase Brown, *Social Psychology,* pp. 411 *ss.*

[24] *Utilitarianism,* cap. III, §§ 10-11.

[25] *Ibid.,* cap. IV, §§ 16-25.

[26] Véase Konrad Lorenz, su introducción a la obra de Darwin, *The Expression of the Emotions in Man and Animals* (Chicago, University of Chicago Press, 1965), pp. XII-XIII.

[27] Los biólogos no siempre distinguen entre el altruismo y otras formas de conducta moral. Frecuentemente, la conducta se clasifica como altruista o como egoísta. Pero no lo hace así R. B. Trivers en “Evolution of Reciprocal Altruism”, *Quarterly Review of Biology,* vol. 46 (1971). Traza una distinción entre altruismo recíproco (o lo que yo preferiría llamar, sencillamente, reciprocidad). El segundo es el equivalente biológico de las virtudes cooperativas de rectitud y buena fe. Trivers discute las condiciones naturales y las ventajas selectivas de la reciprocidad y las posibilidades de sostenerla. Véase también G. C. Williams, *Adaption and Natural Selection* (Princeton, Princeton University Press, 1966), pp. 93-96, 113, 195-197, 247. Para un análisis de la reciprocidad entre las especies, véase Irenäus Eibl-Eigesfeldt, *Ethology,* trad. Erich Klinghammer (Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1970), pp. 146 *ss.;* 292-302.

[28] Sobre este último punto, véase Trivers, *ibid.,* pp. 47-54.

[29] Véase Sidgwick, *Methods of Ethics,* p. 496.

[30] Este hecho puede utilizarse para interpretar el concepto de derechos naturales. En primer lugar, explica por qué es apropiado dar este nombre a los derechos que la justicia protege. Estos derechos dependen solamente de ciertos atributos naturales cuya presencia puede comprobarse mediante la razón natural, empleando métodos de investigación de sentido común. La existencia de estos atributos y de los derechos en ellos basados se establece independientemente de las convenciones sociales y de las normas legales. La propiedad del término “natural” consiste en que sugiere el contraste entre los derechos identificados por la teoría de la justicia y los derechos definidos por la ley y por la costumbre. Pero, además, el concepto de derechos naturales incluye la idea de que estos derechos se asignan, desde el principio, a las personas, y de que se les atribuye un valor especial. Los derechos fácilmente anulables por otros valores no constituyen derechos naturales. Ahora bien, los derechos protegidos por el primer principio tienen ambas características, en atención a las normas de prioridad. Así, pues, la justicia como imparcialidad tiene los sellos distintivos de una teoría de derechos naturales. No sólo basa los derechos fundamentales en atributos naturales y distingue sus bases de las normas sociales, sino que asigna los derechos a las personas mediante principios de igual justicia, teniendo estos principios una fuerza especial contra la que otros valores no pueden prevalecer normalmente. Aunque los derechos específicos no son absolutos, el sistema de libertades iguales es absoluto, prácticamente hablando, en condiciones favorables.

[31] Para un análisis de éstas, véase S. I. Benn, “Egalitarianism and the Equal Consideration of Interests”, *Nomos IX: Equality,* ed. J. R. Pennock y J. W. Chapman (Nueva York, Atherton Press, 1967), pp. 62-64, 66-68; y W. K. Frankena, “Some Beliefs about Justice” (The Lindley Lecture, The University of Kansas, 1966), pp. 16 *ss.*

[32] Para esta idea, véase W. K. Frankena, “Some Beliefs about Justice”, pp. 14 *ss.;* y J. N. Findlay, *Values and Intentions,* pp. 301 *ss.*

[33] Véase B. A. O. Williams, “The Idea of Equality”, *Philosophy, Politics, and Society,* segunda serie, ed. Peter Laslett y W. G. Runciman (Oxford, Basil Blackwell, 1962), pp. 129-131; y W. G. Runciman, *Relative Deprivation and Social Justice* (Londres, Routledge and Kegan Paul, 1966), pp. 274-284.

[34] Véase Williams, *ibid.,* pp. 125-129.

IX. El bien de la justicia

En este capítulo examinaré la segunda y última parte del problema de la estabilidad. La cuestión a que se refiere es la de saber si la justicia como imparcialidad y la bondad como racionalidad son congruentes. Queda por demostrar que, dadas las circunstancias de una sociedad bien ordenada, el proyecto racional de vida de una persona sostiene y afirma su sentido de la justicia. Abordo este problema mediante la discusión sucesiva de los diversos *desiderata* de una sociedad bien ordenada y las formas en que sus justas disposiciones contribuyen al bien de sus miembros. Así, observo en primer lugar que esa sociedad permite la autonomía de las personas y la objetividad de sus juicios de derecho y de justicia. Muestro después cómo la justicia se combina con el ideal de la unión social, atenúa la propensión a la envidia y al rencor, y define un equilibrio en el que prevalece la prioridad de la libertad. Finalmente, mediante un examen del contraste entre la justicia como imparcialidad y el utilitarismo hedonista, intento demostrar cómo las instituciones justas facilitan la unidad del yo y permiten a los seres humanos expresar su naturaleza como personas morales libres e iguales. Reuniendo todos estos aspectos, sostengo entonces que, en una sociedad bien ordenada, un eficaz sentido de la justicia corresponde al bien de una persona, y así se refrenan, cuando no se eliminan, las tendencias a la inestabilidad.

78. Autonomía y objetividad

Antes de abordar los diversos aspectos de una sociedad bien ordenada, deseo advertir que el problema de la congruencia sólo me interesa en cuanto a esta forma social. Estamos, pues, limitándonos todavía a una estricta teoría del cumplimiento. Pero este caso es el primero que examinamos, porque si falla la congruencia en una sociedad bien ordenada, parece que tendrá que fallar en todas partes. Además, ni siquiera en este caso es una conclusión predeterminada la de que lo justo y lo bueno sean congruentes. Porque esta relación implica que los miembros de una sociedad bien ordenada, cuando valoren

su proyecto de vida por los principios de la elección racional, decidirán mantener su sentido de la justicia como regulador de sus conductas respecto a los demás. La equivalencia requerida existe entre los principios de la justicia en los que habría acuerdo a falta de información y los principios de elección racional, que no se eligen, en absoluto, y que se aplican con pleno conocimiento. Pero unos principios explicados en formas notablemente distintas se ajustan cuando los de justicia se realizan perfectamente. Desde luego, esta congruencia tiene su explicación en la forma en que se expone la doctrina contractual. Pero la relación no es cosa natural, y su base necesita ser elaborada.

Proseguiré examinando un cierto número de aspectos de una sociedad bien ordenada que, en su conjunto, conducen a las personas racionales a confirmar su sentido de la justicia. El argumento es acumulativo y depende de una convergencia de observaciones cuya fuerza no se manifiesta hasta más adelante (§ 86).

Comienzo señalando que, a veces, dudamos de la corrección de nuestras actitudes morales cuando reflexionamos sobre sus orígenes psicológicos. Considerando que estos sentimientos han surgido en situaciones marcadas, por ejemplo, por la sumisión a la autoridad, nos preguntamos si no deben ser rechazados totalmente. Como el argumento en favor del bien de la justicia depende de que los miembros de una sociedad bien ordenada tengan un deseo eficaz de actuar justamente, debemos atenuar estas incertidumbres. Imaginemos, entonces, que alguien experimenta los dictados de su sentido moral como inhibiciones inexplicables que, de momento, es incapaz de justificar. ¿Por qué no podría considerarlas como simples compulsiones neuróticas? Si resultase que estos escrúpulos están, en realidad, ampliamente conformados y explicados por las contingencias de la primera infancia, tal vez por el curso de nuestra historia familiar y de nuestra situación de clase, y que no hay nada que añadir en su defensa, entonces no hay, seguramente, razón alguna por la que deban seguir rigiendo nuestras vidas. Pero, naturalmente, hay muchas cosas que decir a quien se encuentre en una sociedad bien ordenada. Se le pueden indicar los aspectos esenciales del desarrollo del sentimiento de justicia, y cómo debe entenderse, finalmente, la moral de principios. Además, su propia educación moral ha estado regulada por los principios de derecho y de la justicia a los que él otorgaría su consentimiento en una situación inicial, en la que todos tienen una representación igual como personas morales. Como hemos visto, la concepción moral adoptada es independiente de las contingencias naturales y de las circunstancias sociales accidentales y, por consiguiente, los procesos psicológicos a través de los cuales ha adquirido su sentido moral se ajustan a los principios que él habría elegido en unas condiciones que él mismo aceptaría como correctas y no afectadas por la suerte y por la casualidad.

En una sociedad bien ordenada, tampoco puede nadie objetar las prácticas de

instrucción moral que inculcan un sentido de justicia. Porque, de acuerdo con los principios de lo justo, los que se hallan al mismo tiempo en la situación original dan su aprobación a las disposiciones necesarias para hacer efectivos estos principios en su conducta. En realidad, la adaptabilidad de estas disposiciones a las limitaciones de la naturaleza humana son consideraciones importantes a la hora de elegir una concepción de la justicia. Así, las convicciones morales de un individuo no son resultado de un adoctrinamiento coercitivo. La instrucción es, desde el principio hasta el fin, tan razonada como el desarrollo del entendimiento lo permite, tal como lo exige el deber natural del respeto mutuo. Ninguno de estos ideales, principios y preceptos mantenidos en la sociedad obtiene ventajas indebidas de la flaqueza humana. El sentido de justicia de una persona no es un mecanismo psicológico compulsivo hábilmente instalado por los que tienen autoridad, para asegurar la inalterable sumisión de esa persona a reglas destinadas a favorecer sus intereses. Tampoco es el proceso de educación, simplemente, una sucesión causal, cuyo propósito consista en producir, como resultado final, los sentimientos morales apropiados. En la medida de lo posible, cada etapa prefigura, en su enseñanza y en sus explicaciones, la concepción del derecho y de la justicia a la que aspira y con referencia a la cual reconoceremos, más adelante, que las normas morales que se nos presentan están justificadas.

Estas observaciones son consecuencias evidentes de la doctrina contractual y del hecho de que sus principios regulen las prácticas de la instrucción moral en una sociedad bien ordenada. Siguiendo la interpretación kantiana de la justicia como imparcialidad, podemos decir que, al actuar partiendo de estos principios, las personas están actuando autónomamente: están actuando sobre principios que aceptarían en las condiciones que mejor expresasen su naturaleza como seres racionales, libres e iguales. Desde luego, estas condiciones también reflejan la situación de los individuos en el mundo y su estado de sujeción a las circunstancias de la justicia. Pero esto significa, simplemente, que la concepción de la autonomía es la adecuada a los seres humanos; el concepto adecuado a naturalezas superiores o inferiores es, muy probablemente, distinto (§ 40). Así, la educación moral es una educación para la autonomía. Cuando el momento llegue, cada quien sabrá por qué debe adoptar los principios de la justicia y cómo éstos se derivan de las condiciones que caracterizan al hombre como igual en una sociedad de personas morales. De ello se sigue que, al aceptar estos principios sobre esta base, no estamos influidos primordialmente por la tradición ni por la autoridad, ni por las opiniones de los demás. Por necesarias que puedan ser estas influencias para que nosotros alcancemos un entedimiento completo, llegamos, con el tiempo, a elaborar una concepción de lo justo sobre unas bases razonables que podemos fijar independientemente por nosotros mismos.

Ahora bien: en la interpretación contractual, los conceptos de autonomía y de objetividad son compatibles, pues no hay antinomia entre libertad y razón.[1] Tanto la autonomía como la objetividad se caracterizan de un modo coherente por referencia a la situación original. La idea de la situación inicial es fundamental para la teoría en conjunto, y en función de ella se definen otros conceptos básicos. Así, actuar autónomamente es actuar sobre unos principios en los que estaríamos de acuerdo como seres racionales libres e iguales, y que tenemos que comprender de este modo. Además, estos principios son objetivos. Son los principios que desearíamos que todos (incluidos nosotros mismos) siguiéramos, aunque sólo fuera para adoptar en común el punto de vista general adecuado. La situación original define esta perspectiva, y sus condiciones incorporan también las de la objetividad: sus estipulaciones expresan las restricciones según argumentos que nos obligan a considerar la elección de principios libres de las singularidades de las circunstancias en que nos encontramos. El velo de la ignorancia nos impide configurar nuestra visión moral de acuerdo con nuestros afectos e intereses particulares. No miramos al orden social desde nuestra situación, sino que adoptamos un punto de vista que todos pueden adoptar sobre una base igual. En este sentido, miramos objetivamente nuestra sociedad y nuestro lugar en ella: compartimos con otros un punto de vista común, y no formamos nuestros juicios desde una inclinación personal. Así, nuestros principios y convicciones morales son objetivos en la medida en que han sido alcanzados y probados por la adopción de este punto de vista general y por la valoración de los argumentos en su favor mediante las restricciones expresadas por la concepción de la situación original. Las virtudes judiciales, como la imparcialidad y la prudencia, son las excelencias del entendimiento y de la sensibilidad que nos permiten hacer bien estas cosas.

Una consecuencia de tratar de ser objetivos, de intentar la elaboración de nuestras concepciones y juicios morales desde un punto de vista compartido, es que estamos más dispuestos a llegar a un acuerdo. Realmente, en igualdad de circunstancias, la descripción preferida de la situación inicial es la que introduce la mayor convergencia de opinión. Es en parte por esta razón por lo que aceptamos las exigencias de un punto de vista común, porque no podemos esperar, razonablemente, que nuestras opiniones no disuenen cuando se vean afectadas por las contingencias de nuestras diversas circunstancias. Pero, naturalmente, nuestros juicios no coincidirán en todas las cuestiones y, de hecho, muchas cuestiones sociales, cuando no la mayoría, pueden seguir siendo insolubles, especialmente si se consideran en su total complejidad. Por eso se reconocen las muchas simplificaciones de la justicia como imparcialidad. Sólo tenemos que recordar las razones de ciertos conceptos, como el velo de la ignorancia, la justicia procesal pura (como opuesta a la justicia distributiva), el ordenamiento lexicográfico, la división de la

estructura básica en dos partes, etc. En conjunto, las partes esperan que éstos y otros recursos simplifiquen las cuestiones políticas y sociales, de modo que el saldo de justicia resultante, que se ha hecho posible gracias al mayor consenso, supere lo que puede haberse perdido por pasar por alto ciertos aspectos, potencialmente pertinentes, de las situaciones morales. Corresponde a las personas que se encuentran en la situación original decidir acerca de la complejidad de los problemas de la justicia. Aunque las diferencias éticas pueden persistir, la visión del mundo social desde la situación original permite alcanzar acuerdos esenciales. La aceptación de los principios del derecho y de la justicia forja los lazos de la amistad social y establece la base de la cortesía entre las disparidades persistentes. Los ciudadanos pueden reconocer, recíprocamente, la buena fe y el deseo de justicia, aun cuando en ocasiones pueda romperse el acuerdo sobre cuestiones constitucionales y, seguramente, sobre muchas cuestiones políticas. Pero, a menos que existiese una perspectiva común, cuya adopción reduciría las diferencias de opinión, el razonamiento y la argumentación serían insustanciales y no tendríamos bases racionales para creer en la rectitud de nuestras convicciones.

Es claro que esta interpretación de la autonomía y de la objetividad depende de la teoría de la justicia. La idea de la situación original se emplea para dar una versión coherente de ambos conceptos. Naturalmente, si se creyese que los principios de la justicia no serán elegidos, el contenido de estas concepciones tendría que ser debidamente alterado. El que sostenga que el principio de utilidad sería aceptado cree que nuestra autonomía se expresa siguiendo este criterio. De todos modos, la idea general será la misma, y tanto la autonomía como la objetividad se explican todavía con referencia a la situación inicial. Pero algunos han caracterizado la autonomía y la objetividad de modo enteramente distinto. Han sugerido que la autonomía es la completa libertad de formar nuestras opiniones morales y que el juicio consciente de todo agente moral debe ser respetado en absoluto. La objetividad se atribuye luego a aquellos juicios que satisfacen todas las normas que el propio agente, en su libertad, ha decidido que son pertinentes.[2] Estas normas pueden tener algo que ver, o no, con la adopción de un punto de vista común, del que sería razonable esperar que fuese compartido por otros; tampoco está relacionada con esa perspectiva, naturalmente, la correspondiente idea de la autonomía. Menciono estas otras interpretaciones sólo para indicar, por contraste, la naturaleza de la doctrina contractual.

Desde el punto de vista de la justicia como imparcialidad, no es cierto que los juicios conscientes de cada persona deban ser respetados absolutamente; tampoco es verdad que los individuos sean completamente libres de formar sus convicciones morales. Estas declaraciones son erróneas si lo que significan es que, al haber alcanzado nuestras opiniones morales conscientemente (según creemos), siempre tenemos derecho a que se

nos permita actuar de acuerdo con ellas. Al analizar la objeción consciente, hemos señalado que aquí el problema consiste en decidir cómo hay que responder a los que se esfuerzan por actuar según su falible conciencia les ordena (§ 56). ¿Cómo nos aseguramos de que es su conciencia la que está equivocada y no la nuestra, y en qué circunstancias se les puede obligar a desistir? Ahora bien, la respuesta a estas preguntas se encuentra ascendiendo hasta la situación original: la conciencia de una persona está descarriada cuando esa persona trata de imponernos unas condiciones que violan los principios a los que cada uno prestaría su consentimiento en aquella situación. Y nosotros podemos rechazar sus proyectos en las formas que se autorizarían cuando el conflicto se observa desde aquella perspectiva. No tenemos que respetar, literalmente, la conciencia de un individuo. Más bien, tenemos que respetarlo como persona, y lo hacemos limitando sus acciones cuando ello es necesario, sólo en la medida en que lo permiten los principios que ambos reconocemos. En la situación original, los individuos convienen en considerarse responsables de la concepción elegida de la justicia. No hay violación de nuestra autonomía mientras se observen debidamente sus principios. Además, estos principios estipulan que, en muchas ocasiones, no podemos desviar hacia otros la responsabilidad de lo que hacemos. Los que ocupan cargos de autoridad son responsables de los programas que ponen en práctica y de las instrucciones que dictan. Y los que consienten en ejecutar órdenes injustas o en estimular malos propósitos no pueden, en general, alegar que no sabían o que la culpa es solamente de los que ocupan posiciones superiores. Los detalles relativos a estas cuestiones pertenecen a la teoría del consentimiento parcial. El punto esencial aquí consiste en que los principios que mejor se adecuan a nuestra naturaleza de seres racionales, libres e iguales, establecen, por sí solos, nuestra responsabilidad. De otro modo, es probable que la autonomía conduzca a una simple colisión de voluntades que se autoproclaman justas, y que la objetividad origine la adhesión a un sistema coherente, pero individual.

Señalemos ahora que, en épocas de incertidumbre social y de pérdida de fe en valores establecidos de mucho tiempo atrás, hay una tendencia a retroceder hacia las virtudes de la integridad: veracidad y probidad, claridad y responsabilidad o, como algunos dicen, autenticidad. Si nadie sabe lo que es cierto, por lo menos podemos hacer que nuestras creencias sean nuestras a nuestro propio modo, y no adoptarlas tal como otros nos las entregan. Si las normas morales tradicionales ya no son adecuadas y no podemos convenir en las que han de sustituirlas, podemos, en todo caso, decidir, con un juicio claro, cómo pensamos actuar, y cerrar el paso al que pretenda que, de una u otra forma, alguien ha decidido ya por nosotros y que debemos aceptar esta o aquella autoridad. Ahora bien, las virtudes de la integridad, naturalmente, son virtudes, y figuran entre las excelencias de las personas libres. Pero, aunque son necesarias, no son suficientes, pues

su definición permite casi cualquier contenido: un tirano podría desplegar esos atributos en alto grado y, al hacerlo así, mostrar un cierto atractivo, sin engañarse a sí mismo con pretextos políticos ni excusas de la fortuna. Es imposible construir una concepción moral solamente a partir de estas virtudes; al ser virtudes de forma, son, en cierto sentido, secundarias. Pero, unidas a la adecuada concepción de la justicia —una concepción que permita la autonomía y la objetividad correctamente entendidas—, se convierten en lo que verdaderamente son. La idea de la situación original y los principios en ella elegidos muestran cómo se lleva esto a cabo.

En conclusión, pues, una sociedad bien ordenada afirma la autonomía de las personas y estimula la objetividad de sus juicios considerados de la justicia. Todas las dudas que sus miembros puedan tener acerca de la rectitud de sus sentimientos morales cuando reflexionan sobre la forma en que se adoptaron estas disposiciones, pueden disiparse al ver que sus convicciones se ajustan a los principios que se elegirían en la situación original o, si no se ajustan, al revisar sus juicios para que se ajusten.

79. La idea de unión social

Ya hemos visto que, a pesar de los aspectos individualistas de la justicia como imparcialidad los dos principios de la justicia ofrecen un punto de apoyo para valorar las instituciones existentes, así como los deseos y aspiraciones que ellas generan. Estos criterios proporcionan una norma independiente para dirigir el curso del cambio social, sin invocar una concepción perfeccionista o una concepción orgánica de la sociedad (§ 41). Pero queda la cuestión de saber si la doctrina contractual es un marco satisfactorio para comprender los valores de la comunidad y para elegir entre los ordenamientos sociales que han de realizarlos. Es natural suponer que la congruencia de lo justo y de lo bueno depende, en gran parte, de que una sociedad bien ordenada lleve a cabo el bien de la comunidad. Me detendré, en esta sección y en las tres siguientes, en algunos aspectos de esta cuestión.

Podemos comenzar recordando que una de las condiciones de la situación original es que los individuos sepan que están sujetos a las circunstancias de la justicia. Dan por sentado que cada uno tiene una concepción de su bien y, a la luz de esta concepción, ejerce presión con sus demandas contra los demás. Así, aunque consideran la sociedad como una empresa de cooperación para mutuo beneficio, ésta se halla típicamente marcada por un conflicto y, a la vez, por una identidad de intereses. Ahora bien: hay dos formas de interpretar estas suposiciones. La primera es la adoptada por la teoría de la justicia: la idea consiste en derivar principios satisfactorios de los supuestos más débiles

posibles. Las premisas de la teoría serían condiciones sencillas y razonables que todos o casi todos aceptarían, y para las que pueden darse argumentos filosóficos convincentes. Y, al propio tiempo, cuanto mayor sea la colisión inicial de demandas en la que los principios pueden introducir un orden aceptable, más amplia deberá ser la teoría. Por eso, se supone que se dará una profunda oposición de intereses.

La otra forma de enjuiciar estas suposiciones es la de considerar que describen un cierto tipo de orden social, o un cierto aspecto de la estructura básica que realmente se realiza. Así, nos vemos conducidos al concepto de sociedad privada.[3] Sus principales rasgos son, primero, que las personas que la comprenden, ya sean individuos humanos o asociaciones, tienen sus propios fines privados, que son contrarios o independientes, pero en ningún caso complementarios. Y, segundo, no se considera que las instituciones tengan valor alguno por sí mismas, pues la actividad de ocuparse en ellas no se estima como un bien, sino, en todo caso, como una carga. Así, pues, cada persona valora los ordenamientos sociales sólo como un medio para sus fines privados. Nadie tiene en cuenta el bien de los demás, ni lo que poseen; más bien, cada uno prefiere el esquema más eficaz, que le dé la mayor proporción de beneficios. (Dicho de modo más formal, las únicas variables en la función de la utilidad de un individuo son los bienes y los valores que posee, y no los bienes que poseen los demás, ni su nivel de utilidad.)

Podemos suponer también que la auténtica distribución de los beneficios viene determinada, en gran parte, por el saldo de poder y de posición estratégica que resulta de las circunstancias existentes. Pero esta distribución, desde luego, puede ser perfectamente justa y satisfacer las aspiraciones de reciprocidad. Por fortuna, es posible que la situación conduzca a este resultado. Los bienes públicos se componen, en buena medida, de los elementos y de las condiciones que el Estado mantiene para que cada uno los utilice atendiendo a sus propios fines, como sus medios le permitan, de igual modo que cada uno tiene su destino propio en los viajes por carretera. La teoría de los mercados competitivos es una descripción modelo de este tipo de sociedad. Como los miembros de esta sociedad no se sienten impulsados por el deseo de actuar justamente, la estabilidad de los ordenamientos justos y eficaces, cuando existen, requiere, normalmente, el uso de sanciones. Por tanto, la coincidencia de los intereses privados y de los colectivos es resultado de estabilizar los recursos institucionales aplicados a personas que se oponen recíprocamente como poderes indiferentes, cuando no hostiles. La sociedad privada no se mantiene unida por una convicción pública de que sus ordenamientos básicos son justos y buenos en sí mismos, sino por los cálculos de todos, o de un número lo bastante alto para mantener el esquema de que cualquier cambio posible reduciría el volumen de los medios que los individuos emplean para buscar sus fines personales.

Se sostiene, a veces, que la doctrina contractual implica que la sociedad privada es el

ideal, por lo menos cuando la distribución de los beneficios satisface una adecuada norma de reciprocidad. Pero esto no es así, como lo demuestra el concepto de una sociedad bien ordenada. Y, como acabo de decir, la idea de la situación original tiene otra interpretación. La descripción de la bondad como racionalidad y de la naturaleza social de la humanidad requiere también un enfoque diferente. Pero la sociabilidad de los seres humanos no debe entenderse de modo trivial. No significa, simplemente, que la sociedad es necesaria para la vida humana o que, por vivir en una comunidad, los hombres adquieren necesidades e intereses que les impulsan a trabajar juntos, en beneficio mutuo, mediante determinadas formas específicas que sus instituciones permiten y estimulan. Tampoco se expresa mediante la perogrullada de que la vida social es condición indispensable para nuestro desarrollo de la facultad de hablar y de pensar y para tomar parte en las actividades comunes de la sociedad y de la cultura. Indudablemente, incluso los conceptos que utilizamos para describir nuestros proyectos y nuestra situación, y también para expresar nuestros deseos y propósitos personales, presuponen muchas veces un marco social, así como un sistema de creencias e ideas que es el resultado de los esfuerzos colectivos de una larga tradición. Ciertamente estos hechos no son triviales, pero emplearlos para caracterizar nuestros lazos recíprocos es dar una interpretación trivial de la sociabilidad humana. Porque todo esto es igualmente válido para las personas que consideran sus relaciones de modo puramente instrumental.

La naturaleza social de la humanidad se manifiesta claramente en el contraste con la concepción de la sociedad privada. Así, los seres humanos tienen, de hecho, objetivos finales compartidos, y valoran sus instituciones y actividades comunes como buenas en sí mismas. Nos necesitamos unos a otros como participantes de unos modos de vida comprometidos en la persecución de sus propios objetivos, y los éxitos y las satisfacciones de los demás son necesarios y halagüeños para nuestro propio bien. Estas cuestiones son bastante evidentes, pero exigen alguna elaboración. En la descripción de la bondad como racionalidad, llegamos a la conclusión familiar de que los proyectos racionales de vida facilitan, normalmente, el desarrollo de algunas de las facultades de una persona, por lo menos. El principio aristotélico se orienta en esa dirección. Pero una característica básica de los seres humanos es que ninguna persona puede hacer todo lo que podría, ni es forzoso que pueda hacer todo lo que cualquier otra persona puede. Las posibilidades de cada individuo son mayores que las que puede confiar en realizar y, en general, son muy inferiores a los poderes humanos. Así, cada uno debe seleccionar cuáles de sus facultades y de sus posibles intereses desea estimular; debe diseñar su preparación y su ejercicio, y plantear su persecución de un modo ordenado. Personas diferentes, con capacidades similares o complementarias, pueden cooperar, por así decirlo, en la realización de su naturaleza común o semejante. Cuando los hombres están seguros en el

disfrute del ejercicio de sus propios poderes, se hallan dispuestos a apreciar las perfecciones de los demás, especialmente cuando sus diversas excelencias tienen un lugar convenido en una forma de vida cuyos objetivos todos aceptan.

Podemos decir, pues, siguiendo a Humboldt, que es a través de la unión social fundada en las necesidades y posibilidades de sus miembros como cada persona puede participar en la suma total de los valores naturales realizados de los otros. Llegamos así a la noción de la comunidad del género humano cuyos miembros gozan de las excelencias recíprocas y de la individualidad suscitadas por las instituciones libres, y reconocen el bien de cada quien como elemento de la actividad completa, cuyo esquema, en su conjunto, es objeto de general consentimiento y complace a todos. Puede imaginarse también que esta comunidad se extiende a lo largo del tiempo y, en consecuencia, en la historia de una sociedad, pueden imaginarse, de un modo semejante, las aportaciones conjuntas de sucesivas generaciones.[4] Nuestros predecesores en la consecución de ciertas cosas nos dejan a nosotros la tarea de proseguirlas; sus realizaciones influyen en nuestra elección de esfuerzos y definen una base más amplia para la comprensión de nuestros propósitos. Decir que el hombre es un ser histórico equivale a decir que las realizaciones de las facultades de los individuos humanos que viven en un momento dado requieren la cooperación de muchas generaciones (o incluso sociedades), durante un largo periodo. Implica también que esta cooperación está dirigida, en todo momento, por una comprensión de lo que se ha hecho en el pasado, tal como lo interpreta la tradición social. En contraste con lo que ocurre con la humanidad, cada animal, separadamente, puede hacer y hace casi todo lo que sería capaz de hacer, o lo que podría o puede hacer cualquier otro animal de su especie que viva en el mismo tiempo. La amplitud de las facultades realizadas de un determinado individuo de la especie no es, en general, materialmente menor que las posibilidades de otros similares a él. La notable excepción es la diferencia de sexo. Esto se debe, tal vez, a que la afinidad sexual es el ejemplo más evidente de la necesidad que los individuos, tanto humanos como animales, tienen los unos de los otros. Pero es posible que esta atracción no adopte más que una forma puramente instrumental, al tratar cada individuo al otro como un medio de alcanzar su propio placer o la continuación de su linaje. A menos que esta adhesión se funda con elementos de afecto y de amistad, no mostrará los rasgos característicos de la unión social.

Ahora bien: muchas formas de vida poseen las características de la unión social, consistentes en objetivos finales compartidos y en actividades comunes valoradas por sí mismas. La ciencia y el arte pueden ofrecer muchos ejemplos. Y también las familias, las amistades y otros grupos son uniones sociales. Pero será conveniente observar los ejemplos más sencillos de los juegos. Aquí podemos distinguir fácilmente cuatro tipos de

fines: el objetivo del juego tal como se define en sus reglas, como, por ejemplo, el de ganar el mayor número de carreras; los diversos motivos de los jugadores para tomar parte en el juego, como la excitación que les produce, el deseo de hacer ejercicio, etc., que pueden ser diferentes para cada persona; los propósitos sociales servidos por el juego, que pueden ser impensados y desconocidos para los jugadores, o incluso para cualquier individuo de la sociedad, correspondiendo al observador reflexivo la investigación de estas cuestiones y, por último, el fin compartido, el común deseo de todos los jugadores de que se consiga una buena ejecución del juego. Este fin compartido sólo puede realizarse, si el juego se desarrolla correctamente, de acuerdo con las reglas, si los bandos están más o menos igualados, y si todos los jugadores creen que están jugando bien. Pero, cuando esta finalidad se consigue, todos obtienen placer y satisfacción exactamente en lo mismo. Un buen desarrollo del juego es, por así decirlo, una realización colectiva que requiere la cooperación de todos.

Ahora bien: es claro que el fin compartido de una unión social no es simplemente un deseo de la misma cosa determinada. Grant y Lee tenían el mismo deseo de estar en posesión de la ciudad de Richmond, pero este deseo no estableció una comunidad entre ellos. Las personas, en general, desean tipos similares de cosas, como libertad y oportunidad, abrigo y alimento, pero estos deseos pueden enfrentarlas. Que los individuos tengan un fin compartido depende de los más detallados aspectos de la actividad a que sus intereses les inclinan, cuando éstos se hallan regidos por los principios de la justicia. Debe haber un esquema convenido de conducta, en el que las excelencias y las satisfacciones de cada quien sean complementarias del bien de todos. Cada uno puede, entonces, complacerse en las acciones de los otros, cuando ejecutan conjuntamente un proyecto aceptable para todos. A pesar de su vertiente competitiva, muchos juegos son un claro ejemplo de este tipo de fin: el público deseo de una actuación buena y correcta del juego debe constituir la norma y ser efectivo, si no se quiere que languidezcan el gusto y la satisfacción de todos.

El desarrollo del arte y de la ciencia, de la religión y de la cultura de todo tipo, alta y baja, puede considerarse, naturalmente, de un modo muy similar. Aprendiendo de los esfuerzos de unos y otros, y apreciando sus diversas aportaciones, los seres humanos fueron levantando, gradualmente, sistemas de conocimiento y de creencias; crearon técnicas reconocidas para hacer las cosas y elaboraron estilos de sentimientos y de expresión. En estos casos, el propósito común es, frecuentemente, profundo y complejo, al estar definido por la respectiva tradición artística, científica o religiosa; y la comprensión de este propósito requiere, con frecuencia, años de disciplina y de estudio. Lo esencial es que haya un fin último compartido y unas formas aceptadas de favorecerlo que permitan el público reconocimiento de las conquistas de todos. Cuando este fin se

logra, todos encuentran satisfacción exactamente en lo mismo; y este hecho, unido a la complementariedad del bien de los individuos, afirma el vínculo de la comunidad.

No quiero subrayar, sin embargo, los casos del arte y de la ciencia, y las altas formas de la religión y de la cultura. De acuerdo con la repulsa del principio de perfección y con la aceptación de la democracia en la valoración de las excelencias de unos y otros, carecen de todo mérito especial desde el punto de vista de la justicia. En realidad, la referencia a los juegos no sólo tiene la virtud de la sencillez, sino que, en algunos sentidos, es más apropiada. Contribuye a demostrar que el interés principal consiste en que hay muchos tipos de unión social y, desde la perspectiva de la justicia política, no debemos tratar de clasificarlos según su valor. Además, estas uniones no tienen unas dimensiones definidas; van desde las familias y las amistades hasta asociaciones mucho más amplias. También carecen de límites de tiempo y de espacio, porque las que se encuentran muy separadas por la historia y por las circunstancias pueden, sin embargo, cooperar en la realización de su naturaleza común. Una sociedad bien ordenada y, en realidad, la mayoría de las sociedades, cuentan, probablemente, con innumerables uniones sociales de muchos tipos diferentes.

Con estas observaciones como prefacio, podemos ver ahora cómo los principios de la justicia se relacionan con la sociabilidad humana. La idea principal consiste, sencillamente, en que una sociedad bien ordenada (correspondiente a la justicia como imparcialidad) es, en sí misma, una forma de unión social. En realidad, es una unión social de uniones sociales. Concurren en ella los dos rasgos característicos: el positivo funcionamiento de instituciones justas es el fin último compartido de todos los miembros de la sociedad, y estas formas institucionales son apreciadas como buenas en sí mismas. Consideremos estos rasgos sucesivamente. El primero es totalmente correcto. De un modo muy similar a aquel en que los jugadores tienen el fin compartido de ejecutar un desarrollo bueno y correcto del juego, así los miembros de una sociedad bien ordenada tienen el propósito común de cooperar, en conjunto, para realizar su propia naturaleza y la ajena, en formas permitidas por los principios de la justicia. Esta intención colectiva es la consecuencia de que todos tengan un efectivo sentido de la justicia. Cada ciudadano desea que todos (incluso él mismo) actúen de acuerdo con unos principios a los que todos darían su consentimiento en una situación inicial de igualdad. Este deseo es regulador, según requiere la condición de finalidad en los principios morales; y cuando cada uno actúa justamente, todos encuentran satisfacción exactamente en lo mismo.

La explicación del segundo rasgo es más complicada, pero bastante clara después de lo que se ha dicho. Sólo tenemos que señalar los diversos modos en que las instituciones fundamentales de la sociedad, la justa constitución y las principales partes del orden legal

pueden considerarse buenas en sí mismas una vez que la idea de unión social se aplica a la estructura básica en conjunto. Así, en primer lugar, la interpretación kantiana nos permite decir que la acción de todos tendiente al mantenimiento de instituciones justas sirve al bien de cada uno. Los seres humanos tienen un deseo de expresar su naturaleza como personas morales, libres e iguales, y el modo más adecuado de hacer esto es actuar según los principios que admitirían en la situación original. Cuando todos se esfuerzan por cumplir con estos principios y cada uno lo consigue, entonces su naturaleza como personas morales se realiza más plenamente, tanto desde el punto de vista individual como desde el colectivo y, con ella, su bien individual y colectivo.

Pero, además, el principio aristotélico aboga por las formas institucionales, así como por cualquier otra actividad humana. Desde este punto de vista, un orden constitucional justo, cuando se une a las uniones sociales menores de la vida cotidiana, proporciona un marco para estas numerosas asociaciones y determina la más compleja y diversa actividad de todas. En una sociedad bien ordenada, cada persona comprende los primeros principios que rigen el esquema en conjunto, tal como éste ha de ponerse en práctica a lo largo de muchas generaciones; y todos tienen un decidido propósito de adherirse a esos principios en su proyecto de vida. Así, el proyecto de cada quien adquiere una estructura más amplia y más rica de la que tendría en otro caso; se ajusta a los proyectos de los otros mediante unos principios mutuamente aceptables. La vida más privada de cada uno es, por así decirlo, un proyecto dentro de un proyecto, realizándose este superordenado proyecto en las instituciones públicas de la sociedad. Pero este proyecto más general no establece un fin dominante, como el de la unidad religiosa o el de la máxima excelencia de la cultura, y mucho menos el de la potencia y el prestigio nacionales, al que se subordinen los objetivos de todos los individuos y asociaciones. La intención pública reguladora es, más bien, la de que el orden constitucional realice los principios de la justicia. Y esta actividad colectiva, si el principio aristotélico es justo, debe experimentarse como un bien.

Hemos visto que las virtudes morales son excelencias, atributos de la persona que es racional que las personas deseen en sí mismas y en los otros como cosas que se aprecian por su propio valor o, en otro caso, por manifestarse en actividades así estimuladas (§§ 66-70). Pero es claro que estas excelencias se despliegan en la vida pública de una sociedad bien ordenada. Por tanto, el principio que acompaña al aristotélico implica que los hombres aprecian y gozan de estos atributos recíprocamente según se manifiestan al cooperar en la afirmación de las instituciones justas. De ello se sigue que la actividad colectiva de la justicia es la forma preeminente del florecimiento humano. Porque, dadas unas circunstancias favorables, es mediante el mantenimiento de estos ordenamientos públicos como las personas expresan mejor su naturaleza y consiguen las más amplias

excelencias reguladoras de que cada uno es capaz. Al propio tiempo, las instituciones justas permiten y estimulan la variada vida interna de las asociaciones en las que los individuos realizan sus objetivos más personales. Así, la realización pública de la justicia es un valor de la comunidad.

A modo de comentario final, deseo señalar que una sociedad bien ordenada no se desentiende de la división del trabajo, en el sentido más general. Desde luego, los peores aspectos de esta división pueden ser superados: nadie necesita depender servilmente de otros, ni está hecho para elegir entre ocupaciones monótonas y rutinarias que embotan el pensamiento y la sensibilidad del hombre. Puede ofrecerse a cada individuo una variedad de tareas, de tal modo que los diferentes elementos de su naturaleza encuentren una expresión adecuada. Pero, aun cuando el trabajo es plenamente significativo para todos, no podemos superar nuestra dependencia de los demás, ni debemos desearlo. En una sociedad enteramente justa, las personas buscan su propio bien mediante unos procedimientos que les son peculiares, y confían en sus asociados para hacer cosas que no podrían haber hecho, y cosas que podían haber hecho pero que no hicieron. Es tentador suponer que todos puedan realizar plenamente sus facultades, y que algunos, por lo menos, pueden convertirse en ejemplares completos de humanidad. Pero esto es imposible. Es una característica de la sociabilidad humana que no somos más que partes de lo que podríamos ser. Debemos cuidar de que los demás alcancen las excelencias que nosotros tenemos que dejar a un lado, o de las que carecemos totalmente. La actividad colectiva de la sociedad, las numerosas asociaciones y la vida pública de la comunidad más amplia que las regula, mantiene nuestros esfuerzos y suscita nuestra colaboración. Pero el bien alcanzado gracias a nuestra cultura común sobrepasa considerablemente nuestro trabajo, en el sentido de que dejamos de ser simples fragmentos: la parte de nosotros mismos que realizamos directamente se une a un ordenamiento más amplio y más justo, cuyos objetivos nosotros afirmamos. La división del trabajo es superada, no por cada uno que logra hacerse completo en sí mismo, sino por el trabajo voluntario y significativo, dentro de una justa unión social de uniones sociales, en la que todos pueden participar libremente según sus inclinaciones.

80. El problema de la envidia

Vengo suponiendo siempre que, en la situación original las personas no son impulsadas por ciertas propensiones psicológicas (§ 25). Un individuo racional no se halla sujeto a la envidia, al menos cuando las diferencias entre él y los demás no se consideran resultado de la injusticia y no superan ciertos límites. Los individuos tampoco están influidos por

diferentes actitudes hacia el riesgo y la incertidumbre, o por diversas tendencias a dominar o a someter, y así sucesivamente. He imaginado también que estas psicologías especiales se encuentran detrás del velo de la ignorancia, juntamente con el conocimiento que los individuos tienen de su concepción del bien. Una explicación de estas aseveraciones consiste en que, en la medida de lo posible, la elección de una concepción de la justicia no debe verse afectada por contingencias accidentales. Los principios adoptados deben ser invariantes respecto a las diferencias en esas inclinaciones, por la misma razón que deseamos que se mantengan independientes de las preferencias individuales y de las circunstancias sociales.

Estos supuestos se enlazan con la interpretación kantiana de la justicia como imparcialidad, y simplifican considerablemente el tema desde el punto de vista de la situación original. Los individuos no están influidos por las diferencias personales en estas propensiones, evitando así las complicaciones en el proceso de ajuste que de ello resultaría. Sin una información bastante definida acerca de cuál era la configuración de actitudes que existía, no puede decirse qué acuerdo se alcanzaría, suponiendo que se alcanzase alguno. En cada caso, eso dependería de las hipótesis particulares formuladas. A menos que pudiésemos exponer algún mérito distintivo desde un punto de vista moral en el dispositivo postulado de psicologías especiales, los principios adoptados serían arbitrarios, ya no constituirían el resultado de unas condiciones razonables. Y puesto que la envidia está considerada, generalmente, como algo que debe ser evitado y temido, por lo menos cuando se hace muy vehemente, parece deseable que, de ser posible, la elección de principios no se vea influida por este rasgo. En consecuencia, tanto por razones teóricas como prácticas, he supuesto una ausencia de envidia y una carencia de conocimiento de las psicologías especiales.

Pero estas inclinaciones existen y de algún modo hay que contar con ellas. Así, he dividido en dos partes el tema de los principios de la justicia: la primera parte continúa con los supuestos que acabamos de mencionar, y se sirve de la mayor parte de lo discutido hasta ahora; la segunda parte pregunta si la sociedad bien ordenada correspondiente a la concepción adoptada generará, realmente, sentimientos de envidia y pautas de actitudes psicológicas que socavarán los ordenamientos que dicha sociedad considera justos. Al principio, razonamos como si no existiesen el problema de la envidia y el de las psicologías especiales y después, tras haber investigado qué principios se establecerían, nos detenemos a considerar si las instituciones justas así definidas pueden suscitar y estimular tales propensiones hasta un punto en que el sistema social se hace inviable e incompatible con el bien humano. Si así fuera, habría que reconsiderar la adopción de la concepción de la justicia. Pero, si las inclinaciones producidas sostuviesen los ordenamientos justos, o fuesen fácilmente adecuadas por ellos, se confirmaría la

primera parte del argumento. La ventaja esencial de la progresión en dos etapas consiste en que no se da por sentado ningún conjunto especial de actitudes. Simplemente, revisamos la racionalidad de nuestros supuestos iniciales y las consecuencias que hemos extraído de ellos, a la luz de las coacciones impuestas por los hechos generales de nuestro mundo.

Analizaré el problema de la envidia como ilustración de la forma en que las psicologías especiales entran en la teoría de la justicia. Aunque cada psicología especial suscita, sin duda, cuestiones diferentes, el procedimiento general puede ser casi el mismo. Empiezo señalando la razón por la que la envidia plantea un problema: concretamente, el hecho de que las desigualdades autorizadas por el principio de la diferencia puedan ser tan grandes que despierten la envidia en una medida socialmente peligrosa. Para aclarar esta posibilidad, es conveniente distinguir entre envidia general y envidia particular. La envidia experimentada por los menos favorecidos respecto a los que se encuentran en mejor situación es, normalmente, envidia general, en el sentido de que envidian a los más favorecidos por las clases de bienes y no por los objetos particulares que poseen. Las clases más elevadas dicen que son envidiadas por sus mayores riquezas y posibilidades; los que les envidian quieren para sí mismos unas ventajas similares. Por el contrario, la envidia particular es típica de la rivalidad y de la competencia. Los que son derrotados en la búsqueda de cargos y honores, o de los afectos de los demás, se sienten inclinados a envidiar los éxitos de sus rivales y a codiciar precisamente lo mismo que éstos han conquistado. Nuestro problema, pues, consiste en saber si los principios de la justicia, y en especial el principio de la diferencia con una justa igualdad de oportunidades, probablemente engendrará, en la práctica, una envidia general excesivamente destructiva.

Vuelvo ahora a la definición de la envidia que parece adecuada a esta cuestión. Para fijar ideas, supongamos que las comparaciones interpersonales necesarias se hacen en términos de los bienes primarios objetivos, la libertad y la oportunidad, los ingresos y la riqueza que, para simplificar, he solido definir, normalmente, como expectativas en la aplicación del principio de la diferencia. Luego, podemos considerar la envidia como la propensión a mirar con hostilidad el mayor bien de los demás, aun cuando el hecho de que ellos sean más afortunados que nosotros no mengua nuestras ventajas. Envidiamos a las personas cuya situación es superior a la nuestra (estimada según cierto índice convenido de bienes, como hemos señalado antes), y deseamos despojarlos de sus mayores beneficios, aunque también nosotros tengamos que perder algo. Cuando los demás tienen conocimiento de nuestra envidia, pueden volverse celosos de su mejor situación y ansiosos de tomar precauciones contra los actos hostiles a los que nuestra envidia nos induce. Así comprendida, la envidia es colectivamente perjudicial: el

individuo que envidia a otro está dispuesto a hacer cosas que empeoren las situaciones de ambos, sólo para que la diferencia entre ellos se reduzca. Así, Kant, cuya definición yo he seguido en buena medida, analiza la envidia, muy justamente, como uno de los vicios de la humanidad que odia.[5]

Esta definición requiere un comentario. En primer lugar, como observa Kant, hay muchas ocasiones en que hablamos abiertamente del mayor bien de los demás como envidiable. También podemos subrayar la envidiable armonía y felicidad de un matrimonio o de una familia. De un modo semejante, podemos decir a otro que envidiamos sus mayores oportunidades o sus mejores éxitos. En estos casos —a los que llamaré de envidia amable—, no hay mala voluntad, ni tácita ni expresa. No deseamos, por ejemplo, que el matrimonio o la familia sean menos felices o peor avenidos. Con estas expresiones convencionales afirmamos el valor de ciertas cosas que otros tienen. Indicamos que, si bien no poseemos nada semejante ni de valor igual, esas cosas merecen, verdaderamente, la pena de esforzarse por ellas. Esperamos que aquellos a quienes hacemos estas observaciones las reciban como una especie de elogio y no como una señal de nuestra hostilidad. Un caso algo diferente es el de la envidia emuladora, que nos induce a tratar de conseguir lo que otros tienen. La visión de su mayor bien nos impulsa a esforzarnos, en formas socialmente beneficiosas, por conseguir cosas similares para nosotros mismos.[6] Así, la verdadera envidia, en contraste con la envidia amable que expresamos libremente, es una forma de rencor, que tiende a perjudicar tanto a su objeto como a su sujeto. Es lo que la envidia emuladora puede llegar a ser, en determinadas condiciones de derrota y de sentimiento de fracaso.

Otro punto es que la envidia no constituye un sentimiento moral. No es necesario citar ningún principio moral para su explicación. Basta decir que la mejor situación de otros llama nuestra atención. Nos molesta su mejor fortuna, y ya no valoramos tanto lo que tenemos nosotros, y este sentimiento de perjuicio y de pérdida despierta nuestro rencor y nuestra hostilidad. Debe tenerse cuidado, pues, de no excitar simultáneamente la envidia y el resentimiento. Porque el resentimiento es un sentimiento moral. Si experimentamos resentimiento por el hecho de tener menos que otros, puede ser porque consideramos que su mejor situación es el resultado de instituciones injustas, o de un comportamiento personal indigno. Los que expresan resentimiento deben estar preparados para demostrar por qué ciertas instituciones son injustas, o cómo les han perjudicado los otros. Lo que distingue la envidia de los sentimientos morales es la forma diferente en que se explica, el tipo de perspectiva desde el cual se observa la situación (§ 73).

Son de señalar también los sentimientos no morales relacionados con la envidia, pero que no deben confundirse con ella. Sobre todo, el recelo y la renuencia son el reverso, por

así decirlo, de la envidia. Una persona que se encuentra en buena situación puede desear que los menos afortunados que él permanezcan en la situación en que se encuentran. Está celoso de su propia situación superior, y renuente a la hora de concederles las ventajas superiores que les equipararían con él. Y si esta propensión se acentuase hasta negarles unos beneficios que él no necesita ni puede utilizar por sí mismo, entonces se halla impulsado por el odio.[7] Estas inclinaciones son colectivamente perjudiciales en la forma en que lo es la envidia, porque el hombre receloso y amargado está dispuesto a dar por perdido algo, a condición de mantener la distancia entre él y los demás.

Hasta ahora, he considerado la envidia y el recelo como vicios. Como hemos visto, las virtudes morales figuran entre los rasgos del carácter de base amplia, que es racional que unas personas deseen en las demás como asociados (§ 66). Así, los vicios son rasgos de base amplia que no se desean, siendo casos claros el rencor y la envidia, porque van en detrimento de todos. Los individuos preferirán, seguramente, concepciones de la justicia cuya realización no despierte tales propensiones. Normalmente, se espera que nos abstengamos de las acciones a que esas propensiones nos inducen, y que adoptemos las medidas necesarias para librarnos de ellas. Pero, a veces, las circunstancias que provocan la envidia son tan apremiantes que, dada la condición de los seres humanos, no puede pedirse a nadie, razonablemente, que supere sus sentimientos rencorosos. La mala situación de una persona, medida por el índice de bienes primarios objetivos, puede ser tal que ofenda su propio respeto y, dada su situación, podemos simpatizar con su sentimiento de pérdida. En realidad, podemos sentirnos ofendidos por hacernos envidiosos, pues la sociedad permite tan grandes disparidades en estos bienes que, en las condiciones sociales existentes, estas diferencias no pueden menos que causar una pérdida de la estima. Para los que sufren este daño, los sentimientos envidiosos no son irracionales; la satisfacción de su rencor los haría mejores. Cuando la envidia es una reacción ante la pérdida de respeto propio, en circunstancias en las que no sería razonable esperar que alguien reaccionase de modo diferente, diré que es excusable. Como el respeto propio es el más importante de los bienes primarios, supongo que los individuos no estarían de acuerdo en considerar insignificante esta clase de pérdida subjetiva. La cuestión consiste, pues, en saber si una estructura básica que satisfaga los principios de la justicia puede despertar una envidia tan excusable que deba ser reconsiderada la elección de esos principios.

81. Envidia e igualdad

Ahora ya podemos examinar la probabilidad de una envidia general excusable en una

sociedad bien ordenada. Sólo analizaré este caso porque nuestro problema consiste en determinar si los principios de la justicia constituyen un empeño razonable, dadas las propensiones de los seres humanos y, en especial, su aversión a las disparidades en bienes objetivos. Ahora bien: yo supongo que la principal raíz psicológica de la propensión a envidiar es una falta de confianza en nuestro propio valor, combinada con una sensación de impotencia. Nuestro modo de vida carece de vigor, y nos sentimos incapaces de cambiarlo o de alcanzar los medios de hacer lo que aún queremos hacer.[8] Por el contrario, el que está seguro del valor de su proyecto de vida y de su capacidad de realizarlo no se entrega al rencor ni está inconforme con su buena fortuna. Aunque pudiera, no desearía ni desea rebajar el nivel de ventajas de los demás a costa propia, por mínima que ésta fuese. Esta hipótesis implica que los menos favorecidos tienden a ser más envidiosos de la mejor situación de los más favorecidos cuando menos seguro sea su propio respeto y mayor su convicción de que no pueden mejorar sus perspectivas. De modo análogo, la envidia particular suscitada por la competencia y la rivalidad puede hacerse más profunda cuanto peor sea la derrota propia, porque el golpe a la confianza en sí mismo es más duro y la pérdida puede parecer irreparable. Pero aquí es la envidia general la que realmente nos interesa.

Hay tres condiciones, en mi opinión, que estimulan los accesos hostiles de la envidia. La primera de ellas es la condición psicológica que acabamos de señalar: las personas carecen de una confianza segura en su propio valor y en su posibilidad de hacer algo que valga la pena. La segunda (y una de las dos condiciones sociales) consiste en que se presentan muchas ocasiones cuando esta condición psicológica se experimenta como dolorosa y humillante. La diferencia entre uno mismo y los demás se hace visible por la estructura social y por el estilo de vida de la sociedad a que se pertenece. En consecuencia, a los menos afortunados se les obliga a recordar a menudo su situación, a veces conduciéndoles a una estimación aún más baja de sí mismos y de su modo de vida. Y tercera: ven que su situación social no les permite ninguna alternativa constructiva que oponer a las circunstancias favorables de los mejor situados. Para aliviar estos sentimientos de angustia y de inferioridad, creen que no tienen más elección que la de imponer una pérdida a los mejor situados, aunque ello implique un cierto perjuicio para sí mismos, a no ser, naturalmente, que caigan en la resignación y en la apatía.

Ahora bien: muchos aspectos de una sociedad bien ordenada contribuyen a mitigar, cuando no a impedir, estas condiciones. Respecto a la primera condición, es claro que, si bien se trata de un estado psicológico, las instituciones sociales son una causa inductora básica. Pero he afirmado que la concepción contractual de la justicia sostiene la autoestimación de los ciudadanos, por lo general, de modo más firme que otros principios políticos. En el foro público, cada persona es tratada con el respeto debido a

un soberano igual; y todos tienen los mismos derechos básicos que se admitirían en una situación inicial considerada como justa. Los miembros de la comunidad tienen un común sentido de la justicia y están unidos por lazos de amistad social. He discutido ya estos puntos en relación con la estabilidad (§§ 75-76). Podemos añadir que las ganancias mayores de algunos se devuelven para compensar beneficios a los menos favorecidos; y nadie supone que los que tienen una mayor participación son los que más merecen desde un punto de vista moral. La idea de que la felicidad se concede a la virtud es rechazada como principio de distribución (§ 48). Y lo mismo sucede con el principio de perfección: cualesquiera que sean las excelencias que las personas o las asociaciones manifiesten, sus derechos a los recursos sociales se adjudican siempre por los principios de la justicia mutua (§ 50). Por todas estas razones, los menos afortunados no tienen motivo para considerarse inferiores, y los principios públicos generalmente aceptados confirman su seguridad. Las disparidades entre ellos y los demás, tanto absolutas como relativas, serán para ellos más fáciles de aceptar que en otras formas de comunidad.

Volviendo a la segunda condición, las diferencias absolutas y las relativas permitidas en una sociedad bien ordenada son, probablemente, menos que las que han solido prevalecer. Aunque en teoría el principio de la diferencia permite desigualdades indefinidamente grandes a cambio de pequeñas ganancias para los menos favorecidos, la difusión de los ingresos y de la riqueza no será excesiva en la práctica, dadas las instituciones de fondo requeridas (§ 26). Además, la pluralidad de asociaciones en una sociedad bien ordenada, con su propia vida interna segura, tiende a reducir la visibilidad o, al menos, la visibilidad dolorosa, de las variaciones en las perspectivas de los hombres. Porque tendemos a comparar nuestras circunstancias con las de quienes se encuentran en el mismo grupo o en un grupo similar al nuestro, o en situaciones que consideramos pertinentes para nuestras aspiraciones. Las diversas asociaciones de una sociedad tienden a dividirla en muchos grupos no comparables, de modo que las diferencias entre esas divisiones no atraigan el tipo de atención que perturba las vidas de los que se encuentran peor situados. Y esta ignorancia de las diferencias en riquezas y en recursos resulta más fácil por el hecho de que, cuando los ciudadanos se encuentran unos con otros, como tienen que encontrarse por lo menos en los asuntos públicos, se reconocen los principios de la justicia igual. Además, en la vida cotidiana, los deberes naturales se respetan de tal modo que los más beneficiados no hacen un despliegue ostentoso de su posición más elevada con el propósito de rebajar así la condición de los que tienen menos. Después de todo, si se eliminan las condiciones que incitan a la envidia, probablemente se eliminarán también las que predisponen al recelo, a la renuencia y al rencor, concomitantes de la envidia. Cuando los sectores menos afortunados de la sociedad carecen de una, los más afortunados carecen de otra. Tomados en conjunto, estos rasgos de un régimen bien

ordenado disminuyen el número de ocasiones en que los menos favorecidos están expuestos a experimentar su situación como empobrecida y humillante. Aunque ellos tengan una cierta predisposición a la envidia, ésta no podrá hacerse muy vehemente.

Por último, considerando la condición final, parecería que una sociedad bien ordenada ofrece, como cualquier otra, alternativas constructivas frente a las hostiles irrupciones en la envidia. El problema de la envidia general, en todo caso, no nos obliga a reconsiderar la elección de los principios de la justicia. En cuanto a la envidia particular, es, hasta cierto punto, propia de la vida humana; estando asociada con la rivalidad, puede existir en todas las sociedades. El problema más específico de la justicia política es el grado de penetración de rencor y de recelo provocado por la búsqueda de cargos y posiciones, y la posibilidad de que perturbe la justicia de las instituciones. Es difícil resolver esta cuestión si se carece del más detallado conocimiento de las formas sociales de que se dispone en el campo legislativo. Pero no parece que haya razón alguna para que los riesgos de la envidia particular sean más graves en una sociedad regulada por la justicia como imparcialidad, que por cualquier otra concepción.

Concluyo, pues, que no es probable que los principios de la justicia despierten una envidia general excusable (ni tampoco una envidia particular), hasta un grado perturbador. Sometida a esta prueba, la concepción de la justicia parece también relativamente estable. Ahora deseo examinar brevemente las posibles conexiones entre envidia e igualdad, entendiendo la igualdad en los diversos sentidos especificados por la teoría de la justicia en cuestión. Si bien hay muchas formas de igualdad, y el igualitarismo admite grados, hay concepciones de la justicia que son reconocidamente igualitarias, aun cuando se permitan ciertas disparidades importantes. En mi opinión, los dos principios de la justicia caen bajo este rubro.

Muchos autores conservadores han afirmado que la tendencia a la igualdad en los movimientos sociales modernos es expresión de la envidia.[9] De este modo, intentan desacreditar esta orientación, atribuyéndola a impulsos colectivamente nocivos. Pero, antes de que esta tesis pueda ser seriamente considerada, debemos señalar, primero, que la forma de igualdad contra la que se hace la objeción es ciertamente injusta y está destinada, en última instancia, a empeorar la situación de todos, incluidos los peor situados. Pero insistir en la igualdad, tal como los dos principios de la justicia la definen, no constituye una manifestación de envidia. Esto se demuestra mediante el contenido de esos principios y la caracterización de la envidia. Es evidente también, por la naturaleza de las partes en la situación original: la concepción de la justicia se elige en unas circunstancias en las que, por hipótesis, nadie es impulsado por el rencor ni por el odio (§ 25). Así, pues, las aspiraciones a la igualdad sostenidas por los dos principios no surgen de estos sentimientos. Las aspiraciones de los que afirman los principios pueden,

a veces, expresar resentimiento pero, como hemos visto, esta es otra cuestión.

Para demostrar que los principios de la justicia se basan, en parte, en la envidia, habría que probar que una o más de las condiciones de la situación original surgen de esta propensión. Como la cuestión de la estabilidad no obliga a hacer una reconsideración de la elección ya realizada, la suposición en favor de la influencia de la envidia debe hacerse con referencia a la primera parte de la teoría. Pero cada una de las estipulaciones de la situación original tiene una justificación que no hace mención alguna a la envidia. Por ejemplo, se invoca la función de los principios morales como forma convenientemente general y pública de ordenar las aspiraciones (§ 23). Naturalmente, puede haber formas de igualdad que surjan de la envidia. El igualitarismo estricto, la doctrina que insiste en una distribución igual de todos los bienes primarios, acaso se derive de esta propensión. Esto significa que tal concepción de la igualdad sólo se habría adoptado en la situación original suponiendo que los individuos fuesen suficientemente envidiosos. Esta posibilidad no afecta, en modo alguno, los dos principios de la justicia. La concepción diferente de la igualdad que ellos definen se admite sobre el supuesto de que la envidia no existe.[10]

La importancia de separar la envidia de los sentimientos morales puede observarse en varios ejemplos. Supongamos, en primer lugar, que se considera que la envidia es omnipresente en las sociedades campesinas pobres. Puede sugerirse que la razón de ello es la creencia general en que la suma de la riqueza social es más o menos fija, de modo que lo que una persona gana es lo que otra pierde. Podría decirse que se considera el sistema social como un juego de suma cero, convencionalmente establecido e invariable. Pero, en realidad, si esta creencia se extendiese y si se considerase, en general, que el volumen de bienes es fijo, entonces habría que admitir que prevalecería una estricta oposición de intereses. En este caso, sería correcto pensar que la justicia requiere porciones iguales. La riqueza social no está considerada como la consecuencia de una cooperación mutuamente beneficiosa y, por tanto, no hay una base justa para una distribución desigual de los beneficios. Lo que se dice que es envidia puede, en realidad, ser resentimiento, que podría resultar o no justificado.

Las especulaciones de Freud acerca del origen del sentido de la justicia adolecen del mismo defecto. Freud señala que este sentimiento es el resultado de la envidia y del recelo. Como algunos miembros del grupo social se esfuerzan celosamente por proteger sus ventajas, los menos favorecidos se ven impulsados por la envidia a quitárselas. Al final, todos reconocen que no pueden mantener sus actitudes hostiles recíprocas sin perjudicarse a sí mismos. Así, aceptan como compromiso la exigencia de un tratamiento igual. El sentido de la justicia es una formación reactiva: lo que originalmente era recelo y envidia se transforma en un sentimiento social, en el sentido de la justicia que insiste en

la igualdad para todos. Freud cree que este proceso se manifiesta en la guardería infantil y en otras muchas circunstancias sociales.[11] Pero la verosimilitud de esta exposición supone que las actitudes iniciales estén correctamente descritas. Con unos pocos cambios, los rasgos subyacentes de los ejemplos que él describe corresponden a los de la situación original. Que las personas tengan intereses opuestos y traten de imponer su propia concepción del bien no quiere decir, en absoluto, que sean impulsadas por la envidia y por el recelo. Como hemos visto, este tipo de oposición da origen a las circunstancias de la justicia. Así, cuando los niños compiten por la atención y el afecto de sus padres, a los que podríamos decir que tienen exactamente el mismo derecho, no se puede asegurar que su sentido de la justicia surja del recelo y de la envidia. Ciertamente, los niños son, muchas veces, envidiosos y celosos e, indudablemente, sus nociones morales son tan primitivas que son incapaces de captar las distinciones necesarias. Pero, haciendo caso omiso de estas dificultades, podríamos decir también que su sentido social surge del resentimiento, de una sensación de que están siendo injustamente tratados.[12] Y, de modo análogo, podríamos decir a los autores conservadores que se trata, simplemente, de renuencia, cuando los que se hallan mejor situados rechazan las demandas de los menos favorecidos en orden a una mayor igualdad. Pero esta afirmación requiere también un cuidadoso análisis. No puede darse crédito a ninguna de estas acusaciones y contraacusaciones sin examinar antes las concepciones de la justicia sinceramente sostenidas por los individuos y su comprensión de la situación social para determinar hasta qué punto estas aspiraciones se fundan, realmente, en estos motivos.

Ninguna de estas observaciones pretende negar que la apelación a la justicia sea, muchas veces, una máscara para la envidia. Lo que se dice que es resentimiento puede ser, realmente, rencor. Pero las racionalizaciones de este tipo presentan un nuevo problema. Además de demostrar que la concepción de la justicia de una persona no se funda en la envidia, debemos determinar si los principios de la justicia citados en su explicación se hallan tan sinceramente sostenidos cuando los aplica a otros casos en los que esa persona no está interesada o, mejor aún, en casos en que sufriría una pérdida, si los siguiera. Freud quiere afirmar algo más que una perogrullada cuando asegura que la envidia, muchas veces, se enmascara como resentimiento. Quiere decir que la energía que motiva el sentido de la justicia procede de la envidia y del recelo, y que, sin esa energía, no habría deseo alguno de hacer justicia (o habría un deseo mucho menor). Las concepciones de la justicia tienen pocos atractivos para nosotros, fuera de los que se derivan de estos sentimientos y de otros similares. En esta pretensión se apoya al unir erróneamente envidia y resentimiento.

Por desgracia, no podemos tocar el problema de las otras psicologías especiales. En todo caso, deberían tratarse de modo muy semejante al de la envidia. Se pretende señalar

la configuración de las actitudes hacia el riesgo y la incertidumbre, hacia la dominación y la sumisión, etc., que las instituciones justas tienden a generar, y luego estimar si pueden convertir estas instituciones en inviables e ineficaces. Tenemos que preguntar también si, desde el punto de vista de las personas en la situación original, la concepción elegida es aceptable o por lo menos tolerable, cualesquiera que puedan ser nuestras especiales inclinaciones. La alternativa más favorable es la que tiene un lugar para todas estas tendencias diferentes, en la medida en que pueden ser estimuladas por una estructura básica justa. Hay, por así decirlo, una división del trabajo entre las personas que tienen inclinaciones contrarias. Naturalmente, algunas de estas actitudes pueden ser premiadas, a la manera en que lo son ciertas facultades ejercitadas, como, por ejemplo, el deseo de correr aventuras o de afrontar riesgos insólitos. Pero en ese caso, el problema continúa en pie con la vuelta a los valores naturales y se oculta mediante la discusión de las porciones distributivas (§ 47). Lo que un sistema social no debe hacer, evidentemente, es estimular propensiones y aspiraciones que luego tiene que reprimir y frustrar. Mientras la pauta de psicologías especiales creada por la sociedad sostiene sus ordenamientos o puede ser razonablemente acomodado por ellos, no hay necesidad de reconsiderar la elección de una concepción de la justicia. Yo creo, aunque no lo he demostrado, que los principios de la justicia como imparcialidad soportan esta prueba.

82. Fundamentos para la prioridad de libertad

Ya hemos examinado la significación de la primacía de la libertad y cómo se halla incorporada en las diversas reglas de prioridad (§§ 39, 46). Ahora que tenemos a la vista todos los elementos que conforman el convenio, podemos ya analizar los fundamentos principales de esta prioridad. He partido del supuesto de que las personas pertenecientes a la situación inicial tienen conciencia de que sus libertades básicas pueden ser efectivamente ejercidas y no cambiaban una libertad menor por mayores ventajas económicas (§ 26). Es tan sólo cuando las condiciones sociales impiden el establecimiento de estos derechos cuando se llega a tener conciencia de su restricción. Las libertades justas sólo pueden ser negadas cuando se hace necesario un cambio cualitativo en la civilización, a fin de que a su debido tiempo, todo el mundo pueda gozar de estas libertades. En una sociedad bien ordenada, la realización efectiva de todas estas libertades es la tendencia constante de los dos principios y reglas de prioridad, cuando se les observa en profundidad, en condiciones razonablemente favorables. Entonces nuestro problema estriba en resumir y concertar las razones para la prioridad de libertad en una sociedad bien ordenada, desde la perspectiva de la situación inicial.

Empecemos por recordar las razones contenidas en la primera parte de la exposición de los dos principios. Una sociedad bien ordenada se define como una sociedad regulada con eficiencia por una concepción pública de la justicia (§ 69). Los miembros de dicha sociedad son y se consideran personas libres y con la misma igualdad moral; o sea que cada uno tiene y cree poseer objetivos e intereses básicos en nombre de los que es legítimo ejercer mutuas exigencias; a la vez, cada uno de ellos tiene y se sabe poseedor del derecho a igual respeto y consideración en la determinación de los principios, según los que ha de ser organizada la estructura básica de su sociedad. Tienen, además, un sentido de la justicia que normalmente gobierna su conducta. La posición inicial está pensada para incorporar la apropiada igualdad y reciprocidad entre personas así concebidas y dado que sus objetivos e intereses fundamentales están protegidos por las libertades amparadas por el primer principio, le otorgan a éste dicha prioridad. En cuanto a los intereses religiosos, garantizados por una libertad de conciencia justa, ya la hemos discutido en un ejemplo (§§ 33-35). A este respecto, debemos siempre recordar que las partes interesadas tratan de conservar algunos intereses fundamentales particulares, aunque debido al velo de la ignorancia tan sólo llegan a tomar conciencia de la naturaleza general de sus intereses, como por ejemplo, de que se trata de un interés religioso. Su aspiración no estriba tan sólo en que les sea permitido practicar religión alguna, sino que les sea permitido practicar una religión específica: la propia, cualquiera que ésta sea (§ 28). Y con el fin de proteger sus intereses particulares —aunque desconocidos— desde la perspectiva de la posición inicial, se ven conducidos, debido a las obligaciones derivadas del convenio (§ 29), a dar precedencia a las libertades básicas.

Una sociedad bien ordenada también favorece los intereses de orden superior de las partes interesadas, por la forma en que los intereses —incluyendo a veces los más fundamentales— son adaptados y regulados por las instituciones sociales (§ 26). Los participantes se conciben a sí mismos como personas libres con posibilidad de revisar y alterar sus objetivos finales y dar prioridad a este respecto, a la conservación de su libertad. La forma en la que los principios de la justicia gobiernan la estructura básica, *ilustrada por el compendio de autonomía y objetividad* (§ 78), demuestra que en una sociedad bien ordenada, se realiza este interés del orden superior.

De este modo, las personas en la posición inicial se ven movidas por una cierta jerarquía de intereses. Deben, primero, asegurar sus intereses de orden superior y sus objetivos fundamentales (de los que tan sólo perciben la forma general) y este hecho se ve reflejado en la precedencia que dan a la libertad: la obtención de medios que les permitan avanzar hacia sus otros fines y deseos pasa a un lugar subordinado. Aunque los intereses fundamentales en la libertad poseen un objetivo definido, esto es, el establecimiento efectivo de la libertades básicas, estos intereses pueden no siempre aparecer como

rectores. La realización de estos intereses puede imponer ciertas condiciones sociales y un grado de satisfacción de las necesidades y deseos materiales, lo que explica por qué las libertades básicas puedan algunas veces verse restringidas. Pero una vez alcanzadas las condiciones sociales indispensables y el nivel de satisfacción de los deseos y las necesidades materiales, tal como ocurre en circunstancias favorables en una sociedad bien ordenada, los intereses de orden superior son, a partir de este momento, reguladores. De hecho, tal como lo suponía Mill, estos intereses se vuelven más intensos conforme la situación social les permite expresarse con eficacia, por lo que, en un momento dado, se vuelven reguladores y revelan su posición prioritaria.[13] La estructura básica va dirigida entonces a asegurar la libre vida interna de las diversas comunidades de intereses en que personas y grupos tratan de alcanzar, en formas de unión social congruentes con una libertad equitativa, los fines y excelencias a los que son inducidos (§ 79). Las personas quieren ejercer un control sobre las reglas y leyes que gobiernan sus asociaciones, ya sea tomando parte directamente en estos asuntos o, indirectamente, a través de representantes con los que están unidas por lazos culturales y de situación social.

Hasta aquí los fundamentos de la precedencia a la libertad que cubre la primera parte de la exposición de los dos principios de la justicia. Ahora debemos concentrarnos en la segunda parte de la exposición y preguntarnos hasta qué punto esta precedencia puede ser socavada por las diversas actitudes y pasiones que suelen generarse dentro de una sociedad bien ordenada (§ 80). Ahora podrá parecer que aunque las necesidades esenciales estén cubiertas y los medios materiales indispensables alcanzados, habrá de persistir la preocupación de la gente por su relativa posición dentro de la distribución de los bienes. En efecto, si suponemos que cada uno desea una mayor parte proporcional, el resultado podría ser, de todos modos, un deseo creciente de abundancia material. Como cada quien se esfuerza por un fin que no puede ser alcanzado colectivamente, cabe imaginar que la sociedad se preocupará cada vez más por elevar la productividad y mejorar la eficiencia económica. Y estos objetivos pueden llegar a ser tan dominantes que socaven la primacía de la libertad. Algunos han hecho objeciones a la tendencia a la igualdad, fundándose precisamente en esta base, de la que se cree que despierta en los individuos una obsesión por su porción relativa de la riqueza social. Pero, si bien es cierto que en una sociedad debidamente ordenada es muy probable una tendencia a una mayor igualdad, sus miembros tienen poco interés en su posición relativa como tales. Según hemos visto, no son muy afectados por la envidia ni por el recelo y, en su mayor parte, hacen lo que les parece mejor a juzgar por su propio proyecto de vida, sin desanimarse por las mayores comodidades y satisfacciones de los otros. Así, no hay fuertes propensiones psicológicas que les predispongan a mutilar su libertad en aras de

un mayor bienestar económico, absoluto o relativo. El deseo de un lugar relativo superior en la distribución de los bienes materiales sería lo bastante débil para que la prioridad de la libertad no se viese afectada.

Naturalmente, de esto no se sigue que, en una sociedad justa, nadie se preocupe por las cuestiones de posición social. La descripción del respeto propio como tal vez el más importante bien primario ha subrayado la gran significación del modo en que creemos que nos valoran los otros. Pero, en una sociedad bien ordenada, la necesidad de una posición se satisface mediante el público reconocimiento de las instituciones justas, junto con la vida interna plena y diversa de las muchas y libres comunidades de intereses que la libertad igual permite. La base de la autoestimación, en una sociedad justa, no es, por tanto, la parte de beneficios que corresponda al individuo, sino la distribución públicamente confirmada de derechos y libertades fundamentales. Y, al ser igual esta distribución, todos tienen una posición similar y segura cuando se reúnen para regir los asuntos comunes de la sociedad en general. Nadie se siente inclinado a ver más allá de la afirmación constitucional de igualdad, en busca de nuevos medios políticos de asegurar su posición. Ni los hombres, por otra parte, están dispuestos a admitir nada que sea inferior a una libertad igual. En primer lugar, porque esto les pondría en desventaja y debilitaría su posicion política desde un punto de vista estratégico. Además, daría origen a que se estableciese públicamente su inferioridad, definida por la estructura básica de la sociedad. Esta situación subordinada en el ámbito público, experimentada en el intento de tomar parte en la vida política y económica, y percibida al tratar con los que tienen una libertad mayor, sería, en realidad, humillante y destructora de la autoestima. Y así, al aceptar algo inferior a una libertad igual, el individuo podría perder en ambos conceptos. Esto resulta especialmente probable cuando una sociedad se hace más justa, porque los derechos iguales y las actitudes públicas de respeto mutuo ocupan un lugar esencial en el mantenimiento de un equilibrio político y en la garantía a los ciudadanos de sus propios merecimientos. Así, mientras las diferencias sociales y económicas entre los diversos sectores de la sociedad —los grupos no comparables, tal como podemos imaginarlos—, probablemente no generan animosidad, las injusticias surgidas de la desigualdad política y civil, así como de la discriminación cultural y étnica, no son fáciles de aceptar. Cuando es la posición de derechos civiles iguales la que responde a la necesidad de situación social, la primacía de las libertades iguales se hace tanto más imprescindible. Tras haber elegido una concepción de la justicia que trata de eliminar la significación de las ventajas económicas y sociales relativas como apoyos de la confianza de los hombres, es esencial que se mantenga firmemente la prioridad de la libertad. Así, también por esta razón los individuos se ven impulsados a adoptar un ordenamiento sucesivo de los dos principios.

En una sociedad bien ordenada, pues, el respeto propio está asegurado por la pública

afirmación del *status* de igual ciudadanía para todos; la distribución de los recursos materiales se deja a su propio cuidado, de acuerdo con la idea de pura justicia procesal. Naturalmente, esto supone las indispensables instituciones de fondo, que reducen la gama de desigualdades de modo que la envidia excusable no pueda surgir. Ahora bien: este modo de tratar el problema del *status* tiene varios aspectos dignos de atención que pueden exponerse como sigue. Supongamos, por el contrario, que la valoración de un individuo por los demás depende del lugar relativo del individuo en la distribución del ingreso y de la riqueza. En este caso, la posesión de un *status* más elevado implica la posesión de más recursos materiales que una vasta fracción de la sociedad. Así, no todos pueden tener el máximo *status,* y mejorar la posición de una persona es rebajar la de alguna otra. Es imposible la cooperación social para aumentar las condiciones del respeto propio. Los medios del *status,* por así decirlo, son fijos, y la ganancia de cada quien es la pérdida de otro. Evidentemente, esta situación es una gran desgracia. Las personas se enfrentan entre sí, en la persecución de su autoestima. Dada la preeminencia de este bien primario, los individuos en la situación original seguramente no quieren encontrarse así enfrentados. Ello tendería, en primer término, a dificultar, cuando no a imposibilitar, la consecución del bien de la unión social. Además, como lo he señalado en el análisis de la envidia, si los medios de proporcionar un bien son, en realidad, fijos, y no pueden ampliarse con la cooperación, entonces la justicia parece requerir porciones uniformes, en igualdad de circunstancias. Pero una distribución uniforme de todos los artículos primarios es irracional, dada la posibilidad de mejorar las circunstancias de cada uno mediante la aceptación de ciertas desigualdades. Así, pues, la mejor solución es apoyar el bien primario del respeto propio lo más posible, mediante la asignación de las libertades básicas que pueden, ciertamente, hacerse iguales al definir el mismo *status* para todos. Al propio tiempo, la justicia distributiva tal como se entiende frecuentemente, es decir, la justicia en las porciones relativas de los recursos materiales, se relega a un lugar subordinado. Llegamos así a otra razón para dividir el orden social en dos partes, según lo indican los principios de la justicia. Mientras estos principios permiten desigualdades a consecuencia de las contribuciones que se realizan en beneficio de todos, la preeminencia de la libertad implica la igualdad en las bases sociales de la estimación.

Ahora bien: es muy posible que esta idea no pueda realizarse por completo. En cierta medida, el sentido de los hombres de su propio valor puede depender de su situación institucional y de su porción de ingresos. Pero si la descripción de la envidia y del recelo sociales es correcta, entonces con los adecuados ordenamientos de fondo, estas inclinaciones no serían excesivas, o no lo serán por lo menos cuando la prioridad de la libertad se mantenga efectivamente. Pero, teóricamente, en caso necesario, podemos incluir el respeto propio entre los bienes primarios, cuyo índice define las expectativas.

Luego, en las aplicaciones del principio de la diferencia, ese índice puede permitir los efectos de la envidia excusable (§ 80); las expectativas de los menos afortunados son menores cuanto más severos son estos efectos. Si hay que hacer algún ajuste para el respeto propio, lo mejor será decidirlo desde el punto de vista del campo legislativo, donde los individuos tienen más información acerca de las circunstancias sociales y se aplica el principio de determinación política. Indudablemente, este problema es una complicación enojosa. Como la simplicidad es por sí misma deseable en una concepción pública de la justicia, las condiciones que provocan a la envidia excusable deberían eliminarse, de ser posible. He mencionado este punto, no para resolverlo, sino solamente para señalar que, en caso necesario, las expectativas de los menos afortunados pueden interpretarse de modo que incluyan el bien primario de la propia estimación.

Ahora bien: no faltarán quienes objeten, a esta descripción de la prioridad de la libertad, que las sociedades tienen otras formas de afirmar el respeto propio y de enfrentarse a la envidia y otras inclinaciones destructivas. Así, en un sistema feudal o de castas, se cree que cada persona tiene asignada su posición en el orden natural de las cosas. Sus comparaciones, supuestamente, se limitan al marco de su estamento o de su casta, convirtiéndose estos rangos, en realidad, en otros tantos grupos no comparables, establecidos fuera de todo control humano y sancionados por la religión y la teología. Los hombres se resignan a su posición, aunque alguna vez se les ocurra cuestionarla; y como todos pueden considerarse señalados por su vocación, cada uno se cree igualmente predestinado e igualmente noble a los ojos de la providencia.[14] Esta concepción de la sociedad resuelve el problema de la justicia social, eliminando del concepto las circunstancias que lo originan. Se dice que la estructura básica ya está determinada, y no es algo que los seres humanos puedan afectar. Desde este punto de vista, considera erróneamente el lugar de los hombres en el mundo al suponer que el orden social se ajustaría a unos principios en los que consentirían como iguales.

Pero, en contra de esta idea, he supuesto siempre que las partes deben ser guiadas en su elección de una concepción de la justicia por un conocimiento de los hechos generales acerca de la sociedad. Dan por sentado, pues, que las instituciones no son inalterables, sino que cambian a lo largo del tiempo, modificadas por circunstancias naturales y por las actividades y conflictos de los grupos sociales. Se reconocen las presiones de la naturaleza, pero los hombres no son incapaces de configurar sus ordenamientos sociales. Este supuesto forma parte también del fondo de la teoría de la justicia. De ello se sigue que ciertas formas de afrontar la envidia y otras propensiones aberrantes están vedadas a una sociedad bien ordenada. Por ejemplo, no puede refrenarlas mediante la propagación de creencias falsas o infundadas. Porque nuestro problema consiste en la forma en que se ordenará la sociedad si se quiere que se ajuste a los principios que las personas racionales,

con verdaderas creencias generales, reconocerían en la situación original. La condición de la publicidad requiere que los individuos supongan que, como miembros de la sociedad, conocerán también los hechos generales. El razonamiento que conduzca al acuerdo inicial tiene que ser accesible a la comprensión pública. Naturalmente, al elaborar los que constituyen principios indispensables, debemos apoyarnos en el conocimiento corriente, tal como está reconocido por el sentido común, y en el consenso científico existente. Tenemos que admitir que, así como cambian las creencias establecidas, es posible que cambien también los principios de la justicia que parece razonable elegir. Así, cuando se abandona la creencia en un orden natural fijo que sanciona una sociedad jerárquica, suponiendo ahora que esta creencia no es verdadera, se produce una tendencia que señala en la dirección de los dos principios de la justicia, en orden sucesivo. La protección eficaz de las libertades iguales es, cada vez más evidentemente, de primerísima importancia en apoyo del autorrespeto y la afirmación de la precedencia del primer principio.

83. Felicidad y fines dominantes

Para poder luego abordar la cuestión del bien de la justicia, analizaré la manera en que las instituciones justas determinan nuestra elección de un proyecto racional e incorporan el elemento regulador de nuestro bien. Afrontaré el tema de un modo indirecto, volviendo en esta sección al concepto de felicidad y señalando la tentación de pensar en ella como determinada por un fin dominante. Esto nos conducirá, naturalmente, a los problemas del hedonismo y de la unidad del yo. En su momento, se verá cómo se relacionan estas materias.

Antes dije que, con ciertas salvedades, una persona es feliz cuando se encuentra en camino de una ejecución afortunada (más o menos) de un proyecto racional de vida, trazado en condiciones (más o menos) favorables, y confía razonablemente en que sus propósitos pueden realizarse (§ 63). Así, somos felices cuando nuestros proyectos racionales se desenvuelven bien, nuestras aspiraciones más importantes se cumplen y estamos, con razón, totalmente seguros de que nuestra buena fortuna continuará. La consecución de la felicidad depende de las circunstancias y de la suerte, y de aquí la referencia a las condiciones favorables. Aunque no discutiré el concepto de felicidad detalladamente, consideraré algunos puntos más, a fin de manifestar la relación con el problema del hedonismo.

Ante todo, la felicidad tiene dos aspectos: uno es la ejecución afortunada de un proyecto racional (el inventario de actividades y propósitos) que una persona se esfuerza

por realizar, y el otro es el estado de ánimo, su confianza segura, sostenida por buenas razones, en que su éxito continuará. La condición de ser feliz implica un cierto logro en la acción y una racional seguridad en cuanto al resultado.[15] Esta definición de la felicidad es objetiva: los proyectos deben ajustarse a las condiciones de nuestra vida, y nuestra confianza debe fundarse en juicios correctos. Alternativamente la felicidad podría definirse, de un modo subjetivo, como sigue: una persona es feliz cuando cree que está en camino de una ejecución afortunada (más o menos) de un proyecto racional, y así sucesivamente como antes, agregando el dato de que, si se equivoca o se engaña, entonces, por casualidad o por coincidencia, nada motiva el desengaño de sus concepciones erróneas. Por fortuna, no se ve expulsado de su ilusorio paraíso. Ahora bien: la definición que debe preferirse es la que mejor se ajuste a la teoría de la justicia y la que mejor se adapte a los que consideramos nuestros juicios de valor. A este respecto, basta observar, como he indicado unas páginas atrás (§ 82), que hemos supuesto que los individuos en la situación original tienen juicios correctos. Reconocen una concepción de la justicia, a la luz de unas verdades generales acerca de las personas y de su lugar en la sociedad. Así, parece natural suponer que son igualmente lúcidos a la hora de construir sus proyectos de vida. Naturalmente, nada de esto es, en sentido estricto, un razonamiento. Al fin, lo que tenemos que hacer es valorar la definición objetiva como una parte de la teoría moral a que pertenece.

Adoptando esta definición y recordando la descripción de los proyectos racionales presentada anteriormente (§§ 63-65), podemos interpretar las características especiales atribuidas, a veces, a la felicidad.[16] Por ejemplo, la felicidad se autocontiene, es decir, se elige solamente por sí misma. Desde luego, un proyecto racional incluirá muchos (o, por lo menos, varios) objetivos finales, y alguno de ellos puede ser perseguido parcialmente, porque complementa y contribuye también a uno o varios objetivos más. El apoyo recíproco entre fines perseguidos por sí mismos es un importante rasgo de los proyectos racionales y, en consecuencia, estos fines no suelen ser buscados por sí mismos. Sin embargo, la ejecución de todo el proyecto, y la constante confianza con que esto se realiza es algo que deseamos hacer y tener sólo por sí mismo. Todas las consideraciones, incluidas las del derecho y la justicia (empleando aquí la teoría general del bien), han sido ya examinadas al trazar el proyecto. Y, por consiguiente, toda la actividad es autocontenida.

La felicidad también es autosuficiente: un proyecto racional, cuando se realiza con seguridad, hace una vida plenamente digna de elección, y no exige nada más. Cuando las circunstancias son especialmente favorables y la ejecución particularmente afortunada, la felicidad de una persona es completa. Dentro de la concepción general que se deseaba seguir, no falta nada esencial, ni hay forma alguna en que todo pudiera haber sido

claramente mejor. Así, aun cuando los medios materiales que sostienen nuestro modo de vida siempre pueden imaginarse mayores, y a menudo podría haberse elegido una distinta pauta de objetivos, lo cierto es que la verdadera realización del proyecto mismo puede tener —como frecuentemente tienen las composiciones musicales, los cuadros y los poemas— una cierta unidad, que si bien desfigurada por las circunstancias y por la imperfección humana, es evidente desde el conjunto. Así, algunos se convierten en ejemplos de florecimiento humano y en modelos dignos de emulación, al ser sus vidas tan instructivas respecto al modo de vivir como cualquier doctrina filosófica.

Una persona es feliz, pues, durante aquellos periodos en que está llevando a cabo con éxito un proyecto racional, y cuando confía, con razón, en que sus esfuerzos darán fruto. Puede decirse de él que se acerca a la beatitud, en la medida en que las condiciones son sumamente favorables y su vida plena. Pero esto no significa que, al desarrollar un proyecto racional, se esté persiguiendo la felicidad o, por lo menos, no en el sentido en que esto se entiende normalmente. En primer término, la felicidad no es un propósito entre otros a los que aspiramos, sino que es la realización del proyecto mismo en su conjunto. Pero también hemos supuesto, al principio, que los proyectos racionales satisfacen las exigencias del derecho y de la justicia (como estipula la teoría completa del bien). Decir de alguien que busca la felicidad no implica, al parecer, que se prepara para violar ni para ratificar esas limitaciones. Por tanto, la aceptación de tales exigencias se haría más explícita. Y, en segundo lugar, la persecución de la felicidad sugiere, a menudo, la persecución de ciertos tipos de fines, como por ejemplo, la vida, la libertad y el bienestar propio.[17] Así, de las personas que se consagran desinteresadamente a una causa justa, o que dedican sus vidas a contribuir al bienestar de los otros, no se piensa, normalmente, que busquen la felicidad. Sería un error decir esto de los santos y de los héroes, o de aquellos cuyo proyecto de vida es señaladamente supererogatorio. No tienen los tipos de aspiraciones que corresponden a este epígrafe, indudablemente no bien definido. Pero los santos y los héroes, así como las personas cuyas intenciones reconocen los límites del derecho y de la justicia, son realmente felices cuando sus proyectos se realizan. Aunque no se esfuerzan por la felicidad, pueden ser felices de todos modos al colaborar con los designios de la justicia y con el bienestar de los demás, o al alcanzar las excelencias a que se sienten atraídos.

Pero, ¿cómo es posible, en general, elegir entre proyectos, razonablemente? ¿Qué procedimiento puede seguir un individuo cuando se enfrenta a este tipo de decisiones? Quiero volver ahora a esta cuestión. Antes dije que un proyecto racional es un proyecto que se elegiría con racionalidad deliberativa entre la clase de proyectos, todos los cuales satisfacen los principios de elección racional y resisten a ciertas formas de reflexión crítica. Al fin, llegamos a un punto, sin embargo, en el que ya tenemos que decidir qué

proyecto preferimos, sin ulterior orientación del principio (§ 64). Pero hay un procedimiento de deliberación que todavía no he mencionado, y es el de analizar nuestros objetivos. Es decir, podemos tratar de encontrar una descripción más detallada o más esclarecedora del objeto de nuestros deseos esperando que los principios correspondientes resuelvan luego el caso. Así, puede ocurrir que una caracterización más plena o más profunda de lo que deseamos revele que, en última instancia, existe un proyecto inclusivo.

Consideremos de nuevo el ejemplo del plan de unas vacaciones (§ 63). Muchas veces, cuando nos preguntamos por qué deseamos visitar dos lugares distintos, descubrimos que en el fondo se encuentran ciertos fines más generales, y que todos ellos pueden cumplirse yendo a un lugar mejor que al otro. Así, podemos querer estudiar ciertos estilos artísticos, y una ulterior reflexión puede aclararnos que un proyecto es superior o igualmente bueno a este respecto. En este sentido, podemos descubrir que nuestro deseo de ir a París es más intenso que nuestro deseo de ir a Roma. Frecuentemente, sin embargo, una descripción más clara no llega a ser decisiva. Si queremos ver la iglesia más célebre de la cristiandad y el museo más famoso, podemos quedarnos paralizados.

Naturalmente, estos deseos pueden ser sometidos a nuevo examen. Dada la forma en que se expresa la mayoría de los deseos, nada demuestra que exista una caracterización más reveladora de lo que realmente deseamos. Pero tenemos que reconocer la posibilidad —mejor dicho, la probabilidad— de que, tarde o temprano, alcanzaremos objetivos incomparables, entre los cuales tenemos que elegir con racionalidad deliberativa. Podemos arreglar, remodelar y transformar nuestros objetivos de muy diversos modos, según tratamos de ajustarlos entre sí. Utilizando como guías los principios de elección racional, y formulando nuestros deseos en la forma más lúcida que nos sea posible, podemos reducir el campo de la elección puramente preferencial, pero no eliminarlo por completo.

La indeterminación de la decisión parece surgir, pues, del hecho de que una persona tenía muchos objetivos para los que no se dispone de ninguna pauta comparativa adecuada para decidir entre ellos cuando entran en conflicto. Hay muchos puntos de parada en la deliberación práctica, y son muchas las formas en que caracterizamos las cosas que deseamos por sí mismas. Así, es fácil ver por qué la idea de que haya un único fin dominante (como opuesto a un fin inclusivo) al que es racional aspirar resulta sumamente atractiva.[18] Porque, si existe ese fin al que se subordinan todos los demás fines, es probable que todos los deseos, en la medida en que sean racionales, admitan un análisis que muestre cuáles son los principios que corresponde aplicar. El procedimiento para hacer una elección racional y la concepción de esa elección, estarían, pues, perfectamente claros: la deliberación atendería siempre a unos medios para unos fines,

estando todos los fines menores, a su vez, ordenados como medios para un solo fin dominante. Las numerosas cadenas finitas de razones acaban concluyendo y encontrándose en el mismo punto. De ahí que una decisión racional sea siempre un principio posible, porque sólo quedan las dificultades de cómputo y de falta de información.

Ahora bien, es esencial comprender lo que desea el teórico del fin dominante: a saber, un método de elección que el propio agente pueda seguir siempre, a fin de tomar una decisión racional. Hay, pues, tres exigencias: la concepción de la deliberación tiene que especificar: *1)* un procedimiento de primera persona que es *2)* generalmente aplicable, y *3)* que ofrezca la garantía de conducir al mejor resultado (por lo menos, en condiciones favorables de información y dada la facultad de calcular). No tenemos procedimientos que satisfagan estas condiciones. Un recurso fortuito proporciona un método general, pero será racional sólo en circunstancias especiales. En la vida cotidiana, empleamos esquemas de deliberación adquiridos de nuestra cultura y modificados en el curso de nuestra vida. Pero no hay seguridad alguna de que estas formas de reflexión sean racionales. Tal vez sólo satisfagan algunas pautas mínimas que nos permitan “ir tirando”, aunque queden muy por debajo de lo mejor que podríamos hacer. Así, si buscamos un procedimiento general que nos permita equilibrar nuestros objetivos opuestos, de modo que determinemos, o al menos identifiquemos en el pensamiento el mejor método de acción, la idea de un fin dominante parece dar una respuesta sencilla y natural.

Consideremos ahora lo que puede ser este fin dominante. No puede ser la felicidad misma, porque este estado se alcanza mediante la ejecución de un proyecto racional de vida ya trazado independientemente. Lo más que podemos decir es que la felicidad es un fin inclusivo, en el sentido de que el proyecto mismo, cuya realización hace feliz a una persona, incluye y ordena una pluralidad de objetivos, cualesquiera que éstos sean. Por otra parte, es sumamente inadecuado imaginar el fin dominante como un objetivo personal o social que podría consistir en el ejercicio del poder político, o en la consecución de una aclamación social, o en elevar al máximo las propias posesiones materiales. Seguramente, es contrario a los que consideramos nuestros juicios de valor —y, desde luego, inhumano— estar tan dominado sólo por uno de esos fines que no nos moderamos en su persecución, por ninguna otra cosa. Porque un fin dominante es, por lo menos lexicográficamente, anterior a todos los demás objetivos, y el propósito de alcanzarlo adquiere siempre una primacía absoluta. Así, dice Ignacio de Loyola que el fin dominante es servir a Dios, y con ello quiere decir salvar nuestra alma. Es coherente al reconocer que favorecer las divinas intenciones es el único criterio para equilibrar los objetivos secundarios. Es por esta única razón por la que debemos preferir la salud a la enfermedad, la riqueza a la pobreza, el honor al deshonor, una vida larga a una vida corta

y, podríamos añadir, la amistad y el afecto a la aversión y a la animosidad. Dice que debemos ser indiferentes a cualesquiera otros apegos, porque éstos llegan a desordenarse, toda vez que nos impiden ser como los equilibrados platillos de una balanza y estar dispuestos a emprender el camino que creemos más conveniente para la mayor gloria de Dios.[19]

Se debe observar que este principio de indiferencia es compatible con el disfrute de placeres menores y con la participación en juegos y entretenimientos. Porque estas actividades relajan la mente y descansan el espíritu, de modo que nos hallamos mejor dispuestos a afrontar objetivos más importantes. Así, aunque Tomás de Aquino cree que la visión de Dios es el fin último de todo conocimiento y de todo esfuerzo humano, concede a los juegos y entretenimientos un lugar en nuestra vida. De todos modos, estos placeres sólo se permiten en la medida en que colaboran al fin más alto o, por lo menos, no lo dificultan. Debemos disponer las cosas de modo que nuestra complacencia en la frivolidad y en la broma, en el afecto y en la amistad, no impida el más pleno logro de nuestro fin último.[20]

El carácter extremado de las concepciones propias del fin dominante se oculta, frecuentemente, bajo la vaguedad y la ambigüedad del fin propuesto. Por ejemplo, si Dios es concebido (como debe serlo) cual ser moral, el fin de servirle sobre todas las cosas queda sin especificar en la medida en que las divinas intenciones no están claras en la revelación, ni resultan evidentes a la razón natural. Dentro de estos límites, una doctrina teológica de las costumbres se halla sometida a los mismos problemas de equilibrar los principios y de determinar la primacía que perturban a otras concepciones. Como las cuestiones disputadas suelen situarse en este punto, la solución propuesta por la ética religiosa es sólo aparente. Y, desde luego, cuando el fin dominante está especificado con claridad, en el sentido de que se trata de alcanzar alguna meta objetiva, como el poder político o la riqueza material, el fanatismo y la inhumanidad subyacentes son manifiestos. El bien humano es heterogéneo, porque los propósitos del yo son heterogéneos. Aunque la subordinación de todos nuestros propósitos a un solo fin no viola, estrictamente hablando, los principios de la elección racional (ni los principios correspondientes), nos impresiona, sin embargo, como irracional o, más probablemente, como insensata. El yo se deforma y se pone al servicio de uno solo de sus fines por una razón de sistema.

84. El hedonismo como método de elección

El hedonismo se interpreta, tradicionalmente, en una de estas dos maneras: como la

afirmación de que el único bien intrínseco es una emoción placentera, o como la tesis psicológica de que lo único por lo que los individuos se esfuerzan es el placer. Pero yo lo interpretaré en una tercera forma, a saber, en el sentido de que trata de realizar la concepción de la deliberación, propia de un solo fin dominante. Intenta mostrar cómo siempre es posible una elección racional, al menos en principio. Aunque este esfuerzo se frustre, lo examinaré brevemente por la luz que arroja sobre el contraste entre el utilitarismo y la doctrina contractual.

Imagino que el hedonista razona como sigue. En primer lugar, piensa que, si la vida humana ha de ser guiada por la razón, debe existir un fin dominante. No hay modo racional de equilibrar nuestros propósitos, enfrentados entre sí, a no ser como medios de algún fin superior. En segundo lugar, interpreta el placer estrictamente como emoción agradable. Se considera que lo placentero como atributo de la emoción y de la sensación es el único candidato aceptable al papel de fin dominante y, por tanto, es el único bien en sí mismo. Esta concepción del placer como único bien no se postula directamente como un primer principio y, en consecuencia, no contradice los que consideramos nuestros juicios de valor. Más bien, se llega al placer como fin dominante por un proceso de eliminación. Dando por sentado que son posibles las elecciones racionales, ese fin tiene que existir. Al propio tiempo, ese fin no puede ser la felicidad, ni ninguna otra meta objetiva. Para evitar el círculo vicioso de unos y la inhumanidad y el fanatismo de los otros, el hedonista se vuelve hacia dentro. Encuentra el fin último en alguna cualidad definida de sensación o de emoción, identificable mediante la introspección. Podemos suponer, si lo deseamos, que el placer puede ser ostensiblemente definido como aquel atributo común a las emociones y a las experiencias hacia las cuales tenemos una actitud favorable y que deseamos prolongar, siendo iguales otras cosas. Para mayor claridad, podemos decir que lo placentero es ese rasgo común a la experiencia de oler rosas, de saborear chocolate, de la correspondencia en el afecto, etc., procediendo de un modo análogo para el atributo opuesto, es decir, para el dolor.[21]

El hedonista sostiene, pues, que un agente racional sabe exactamente cómo ha de proceder para determinar su bien: tiene que comprobar cuál de los proyectos que se le ofrecen promete el máximo saldo neto de placer sobre dolor. Este proyecto define su elección racional, es decir, el mejor modo de ordenar sus aspiraciones encontradas. Los principios correspondientes se aplican ahora de un modo trivial, porque todas las cosas buenas son homogéneas y, por consiguiente, comparables como medios para el fin único del placer. Naturalmente, estas valoraciones se hallan cargadas de incertidumbres y de falta de información y, por lo general, sólo pueden hacerse estimaciones muy burdas. Pero esto, para el hedonismo, no es una gran dificultad: lo que importa es que el máximo del placer facilita una clara idea del bien. Ahora se nos dice que conocemos lo único cuya

persecución da una forma racional a nuestra vida. En buena medida, es por estas razones por lo que Sidgwick piensa que el placer debe ser el único fin racional que ha de orientar la deliberación.[22]

Es importante señalar dos puntos. Primero, cuando el placer se considera como atributo especial de la emoción y de la sensación, se le concibe como una medida definida en la que pueden basarse los cálculos. Calculando en términos de la intensidad y de la duración de las experiencias placenteras, pueden establecerse teóricamente los cómputos necesarios. El método del hedonismo facilita un procedimiento de elección de primera persona, lo que no ocurre con la pauta de la felicidad. Segundo, la adopción del placer como fin dominante no implica que tengamos determinadas metas objetivas. Encontramos placer en las más variadas actividades y en la búsqueda de gran número de cosas. Por tanto, la pretensión de elevar al máximo las emociones placenteras parece, al menos, evitar la aparición del fanatismo y de la inhumanidad, a la vez que define un método racional de elección de primera persona. Además, las dos interpretaciones racionales del hedonismo se explican ahora con facilidad. Si el placer es, efectivamente, el único fin cuya persecución nos permite identificar los proyectos racionales, sin duda el placer habrá de parecer el único bien intrínseco, y así habremos alcanzado el principio del hedonismo mediante un debate de las condiciones de la deliberación racional. De ello se sigue también una variante de hedonismo psicológico: porque, si bien es ir demasiado lejos afirmar que una conducta racional siempre aspiraría, conscientemente, al placer, estaría regulada, en todo caso, por una serie de actividades destinadas a elevar al máximo el saldo neto de las emociones placenteras. Como esto conduce a las interpretaciones más comunes, la tesis de que la persecución del placer facilita el único método racional de deliberación parece constituir la idea fundamental del hedonismo.

Parece evidente que el hedonismo es incapaz de definir un fin dominante razonable. Sólo nos queda por señalar que, toda vez que el placer se concibe —como debe concebirse— de un modo lo bastante definido, hasta el punto de que su intensidad y su duración pueden entrar en los cálculos del agente, ya no es aceptable que se adopte como el único fin racional.[23] Sin duda, la preferencia de un cierto atributo de la emoción o de la sensación sobre todos los demás es tan desequilibrado e inhumano como un deseo excesivo de elevar al máximo nuestro poder sobre los demás o nuestra riqueza material. Indudablemente, es por esta razón por lo que Sidgwick se muestra reacio a admitir que el placer sea una cualidad particular de la emoción; pero tiene que concederlo, si el placer ha de servir, según él desea, como el criterio último para sopesar entre sí los valores ideales, como el conocimiento, la belleza y la amistad.[24]

Y también existe el hecho de que hay diferentes clases de emociones agradables incomparables entre sí, así como las dimensiones cuantitativas de placer, intensidad y

duración. ¿Cómo tenemos que equilibrarlas cuando entran en conflicto? ¿Tenemos que elegir una experiencia placentera breve, pero intensa, de un tipo de emoción, sobre una experiencia placentera menos intensa, pero más duradera, de otro tipo? Aristóteles dice que el hombre bueno, si es necesario, sacrifica su vida por sus amigos, porque prefiere un corto periodo de placer intenso a un periodo largo de disfrute moderado, un año de vida noble a muchos años de monótona existencia.[25] Pero, ¿cómo decide esto? Además, según observa Santayana, tenemos que fijar el valor relativo del placer y del dolor. Cuando Petrarca dice que mil placeres no valen un dolor, adopta una pauta para compararlos que es más fundamental que ninguno de los dos. Es la propia persona que debe tomar esta decisión, teniendo en cuenta toda la gama de sus inclinaciones y deseos, presentes y futuros. Está claro que no hemos ido más allá de la racionalidad deliberativa. El problema de una pluralidad de fines surge de nuevo, por todas partes, en el orden de las emociones subjetivas.[26]

Puede objetarse que, en la economía y en la teoría de la decisión, estos problemas están superados. Pero esta afirmación se basa en un equívoco. En la teoría de la demanda, por ejemplo, se supone que las preferencias del consumidor satisfacen varios postulados: definen un ordenamiento completo en el conjunto de alternativas y muestran las propiedades de convexidad y continuidad, etc. Dados estos supuestos, puede demostrarse que existe una función utilitaria que afronta estas preferencias en el sentido de que se elige una alternativa, y no otra, en el caso —y sólo en el caso— de que sea mayor el valor de la función para la alternativa seleccionada. Esta función caracteriza las elecciones del individuo, lo que él, en efecto, prefiere, siempre que sus preferencias satisfagan ciertas estipulaciones. No dice nada, en absoluto, acerca de la forma en que una persona dispone sus decisiones en un orden tan coherente, en primer lugar, ni puede claramente aspirar a ser un procedimiento de elección de primera persona que alguien pueda seguir razonablemente, porque sólo registra el resultado de sus deliberaciones. En el mejor de los casos, los principios que los economistas han supuesto que satisfacen las lecciones de los individuos racionales pueden ser presentados como guías para que nosotros los consideremos cuando adoptemos nuestras decisiones. Pero, así entendidos, estos criterios son precisamente los principios de elección racional (o sus análogos), y una vez más volvemos a encontrarnos con la racionalidad deliberativa.[27]

Parece, pues, indiscutible que no existe ningún fin dominante cuya persecución esté de acuerdo con los que consideramos nuestros juicios de valor. El fin inclusivo de realizar un proyecto racional de vida es una cosa totalmente diferente. Pero la incapacidad del hedonismo de facilitar un procedimiento racional de elección no debe sorprendernos. Wittgenstein demostró que es un error postular ciertas experiencias especiales para explicar cómo distinguimos los recuerdos de las imaginaciones, las

creencias de las suposiciones, así como en el caso de otras actividades mentales. De un modo análogo, no hay precedentes de que ciertos tipos de emoción agradable puedan definir una unidad de referencia cuyo uso explique la posibilidad de la deliberación racional. Ni el placer ni ningún otro fin determinado pueden desempeñar la función que los hedonistas les asignarían.[28]

Ahora bien: los filósofos han supuesto que las experiencias características existen y dirigen nuestra vida mental, a través de muchas razones diferentes. Así, mientras parece sencillo demostrar que el hedonismo no nos lleva a ninguna parte, lo importante es comprender por qué podríamos vernos impulsados a recurrir a tan desesperado expendiente. He señalado ya una posible razón: el deseo de reducir el campo de la elección puramente preferencial en la determinación de nuestro bien. En una teoría teleológica, toda vaguedad o ambigüedad en la concepción de lo bueno se transfiere a la concepción de lo justo. De ahí que, si el bien de los individuos es algo que, por así decirlo, corresponde precisamente a ellos decidir como individuos, lo mismo ocurre, dentro de ciertos límites, con lo que es justo. Pero es natural pensar que lo que es justo no constituye una cuestión de simple preferencia y que, por tanto, se trata de encontrar una concepción definida del bien.

Pero hay otra razón: una teoría teleológica necesita un modo de comparar los diversos bienes de los diferentes individuos, de manera que pueda elevarse al máximo el bien total. ¿Cómo pueden hacerse estas valoraciones? Aun cuando ciertos fines sirvan para organizar los proyectos de los individuos tomados separadamente, no bastan para definir una concepción de lo justo. Parecería, pues, que la vuelta hacia dentro, hacia la norma de la emoción agradable, es un intento de encontrar un común denominador entre la pluralidad de personas, algo así como una moneda interpersonal, mediante la cual pueda especificarse el orden social. Y esta sugerencia es tanto más apremiante si ya se mantiene, pues esta norma es la aspiración de cada persona, en la medida en que es racional.

A modo de conclusión, yo no diría que una doctrina teleológica sea necesariamente impulsada hacia alguna forma de hedonismo, con objeto de definir una teoría coherente. Parece, sin embargo, que la tendencia en esa dirección tiene una cierta lógica. Podría decirse que el hedonismo es la orientación sintomática de las teorías teleológicas, en la medida en que tratan de formular un método claro y aplicable de razonamiento moral. La debilidad del hedonismo refleja la imposibilidad de definir un fin concreto adecuado para ser maximizado. Y esto sugiere que la estructura de las doctrinas teleológicas es radicalmente equívoca: ya desde el principio, relacionan erróneamente lo justo y lo bueno. No intentaremos dar forma a nuestra vida atendiendo primero al bien, independientemente definido. No es nuestro propósito el de revelar principalmente

nuestra naturaleza, sino más bien los principios que admitiríamos que gobernasen las condiciones básicas en que han de formarse estos propósitos y la manera en que deben perseguirse. Porque el yo es anterior a los fines que por él se afirman; incluso un fin dominante tiene que ser elegido entre muchas posibilidades. No hay modo de sobrepasar la racionalidad deliberativa. Invertiríamos, pues, la relación entre lo justo y lo bueno propuesta por las doctrinas teleológicas y consideraríamos lo justo como prioritario. La teoría moral se desarrolla, entonces, actuando en sentido contrario. Ahora trataré de explicar estas últimas observaciones a la luz de la doctrina contractual.

85. La unidad del yo

El resultado del análisis precedente es que no hay ningún objetivo con referencia al cual puedan hacerse razonablemente todas nuestras elecciones. Importantes elementos intuicionistas intervienen en la determinación del bien y, en una teoría teleológica, tienen que afectar al derecho. El utilitario clásico trata de evitar esta consecuencia mediante la doctrina del hedonismo, pero en vano. Sin embargo, no podemos detenernos aquí; tenemos que encontrar una solución constructiva al problema de la elección que el hedonismo trata de resolver. Así, tropezamos una vez más con la pregunta: si no hay un fin único que determine la adecuada pauta de objetivos, ¿cómo ha de identificarse, realmente, un proyecto racional? Pero la respuesta a esta pregunta ya está dada: un proyecto racional es el que se elegiría con racionalidad deliberativa, según la definición de la teoría plena del bien. Falta por asegurar que, en el contexto de una doctrina contractual, esta respuesta sea perfectamente satisfactoria y que no surjan los problemas inherentes al hedonismo.

Como he dicho, la personalidad moral se caracteriza por dos facultades: la de una concepción del bien, y la de un sentido de la justicia. Cuando se realizan, la primera se expresa mediante un proyecto racional de vida, y la segunda mediante un deseo regulador de actuar según ciertos principios de derecho. Así, una persona moral es un sujeto con fines que él ha elegido, y su preferencia fundamental se inclina en favor de las condiciones que le permitan construir un modo de vida que exprese su naturaleza de ente racional, libre e igual, tan plenamente como las circunstancias lo consientan. Ahora bien: la unidad de la persona se manifiesta en la coherencia de su proyecto, basándose esta unidad en el deseo de orden superior que ha de seguirse, en formas congruentes con su sentido del derecho y de la justicia, principios de la elección racional. Naturalmente, una persona no configura sus objetivos de súbito, sino sólo de manera gradual; pero, dentro de los modos permitidos por la justicia, puede formular y seguir un proyecto de

vida, construyendo así su propia unidad.

El rasgo distintivo de una concepción de fin dominante es la forma en que supone que se realiza la unidad del yo. Así, en el hedonismo, el yo se hace uno solo al tratar de elevar al máximo la suma de experiencias placenteras en el marco de sus límites psíquicos. Un yo racional debe establecer su unidad, de este modo. Como el placer es el fin dominante, el individuo es indiferente a todos los aspectos de sí mismo, considerando sus valores naturales, espirituales y corporales, e incluso sus inclinaciones y afectos naturales, como otros tantos materiales para la obtención de experiencias placenteras. Además, no es aspirando al placer como placer suyo, sino simplemente como placer, como da unidad al yo. Si es su placer o también el de los demás el que debe procurarse, plantea una nueva cuestión que se puede dejar a un lado mientras tratamos del bien de una persona. Pero, una vez que consideramos el problema de la elección social, el principio utilitario en su forma hedonística es perfectamente natural. Porque si cualquier individuo tiene que ordenar sus deliberaciones en busca del fin dominante del placer y no puede asegurar su personalidad racional en ninguna otra forma, parece que un número de personas, con sus esfuerzos conjuntos, se esforzarían por ordenar sus acciones colectivas mediante la elevación al máximo de las experiencias placenteras del grupo. Así, de igual modo que un santo cuando está solo tiene que trabajar por la gloria de Dios, así también los miembros de una asociación de santos tienen que cooperar para hacer lo que sea necesario para alcanzar el mismo fin. La diferencia entre el ejemplo individual y el social consiste en que los recursos del yo, sus facultades mentales y físicas, así como sus sensibilidades y deseos emocionales, se hallan situados en otro contexto. En ambos ejemplos, esos materiales están al servicio del fin dominante. Pero, al depender de las otras fuerzas disponibles para cooperar con ellas, es el placer del yo o el del grupo social el que es preciso elevar al máximo.

Además, si los mismos tipos de consideraciones que conducen al hedonismo como teoría de la elección de primera persona se aplican a la teoría del derecho, el principio de utilidad parece totalmente aceptable. Porque supongamos, primero, que la felicidad (definida en términos de emoción agradable) es el único bien. Entonces, según admiten incluso los intuicionistas, es, por lo menos a primera vista, un principio de derecho el de elevar al máximo la felicidad. Si este principio no es el único regulador, tiene que haber algún otro criterio, como la distribución, al que se le asigne alguna autoridad. Pero, ¿con referencia a qué fin dominante de la conducta social han de ordenarse estas pautas? Como este fin tiene que existir si los juicios de derecho han de ser razonados y no arbitrarios, parece que el principio de utilidad especifica el objetivo requerido. Ningún otro principio tiene los rasgos necesarios para definir el fin último de la conducta justa. Yo creo que es esencialmente este razonamiento el que caracteriza la llamada prueba de

la utilidad de Mill.[29]

Ahora bien: en la justicia como imparcialidad, se efectúa una total inversión de la perspectiva, por la prioridad del derecho y por la interpretación kantiana. Para comprender esto, sólo tenemos que recordar los rasgos de la situación original y la naturaleza de los principios que se eligen. Los individuos consideran la personalidad moral, y no la capacidad de placer y de dolor, como el aspecto fundamental del yo. No saben qué objetivos finales tienen las personas, y rechazan todas las concepciones de fin dominante. Así, no se les ocurriría admitir el principio de utilidad en su forma hedonística. No hay más razón para que los individuos estén de acuerdo en este criterio, que la elevación al máximo de cualquier otro objetivo particular. Se consideran a sí mismos como seres que pueden elegir y eligen sus últimos fines (siempre varios en número). De igual modo que una persona tiene que decidir acerca de su proyecto de vida a la luz de una plena información (sin restricciones de ningún tipo en este caso), así una pluralidad de personas tiene que establecer los términos de su cooperación en una situación que da toda la representación correcta como seres morales. El propósito de los individuos en la situación original consiste en establecer condiciones justas y favorables para que cada uno construya su propia unidad. Su interés fundamental por la libertad y por los medios de hacer un correcto uso de ella es la expresión de su visión de sí mismos como personas primordialmente morales, con un derecho igual a elegir su modo de vida. Así, reconocen que los dos principios de la justicia se clasifican en orden sucesivo, según las circunstancias lo permitan.

Ahora tenemos que relacionar estas observaciones con el problema de la indeterminación de la elección con que hemos comenzado. La idea principal consiste en que, dada la prioridad de lo justo, la elección de nuestra concepción de lo bueno se estructura dentro de unos límites definidos. Los principios de la justicia y su realización en formas sociales definen el marco en que se producen nuestras deliberaciones. La unidad esencial del yo es facilitada ya por la concepción de lo justo. Además, en una sociedad bien ordenada, esta unidad es la misma para todos; la concepción que cada uno tiene del bien como dado por su proyecto racional es un subproyecto del proyecto general, más amplio, que regula la comunidad como una unión social de uniones sociales. Las numerosas asociaciones de diversos volúmenes y objetivos, al ajustarse entre sí mediante la concepción pública de la justicia, simplifican la decisión ofreciendo ideales y formas de vida que han sido desarrolladas y probadas por innumerables individuos, a veces por generaciones. Así, al trazar nuestro proyecto de vida, no partimos *de novo;* no nos vemos obligados a elegir entre innumerables posibilidades sin una estructura dada o sin unos contornos fijos. Por eso, aunque no haya algoritmo que determine nuestro bien ni procedimiento alguno de elección de primera persona, la prioridad del derecho y de la

justicia seguramente limitan estas deliberaciones, de modo que se hacen más manejables. Como los derechos y las libertades fundamentales están ya firmemente establecidos, nuestras elecciones no pueden causar perturbaciones entre nuestros objetivos.

Ahora bien: dada la precedencia del derecho y de la justicia, la indeterminación de la concepción del bien es mucho menos problemática. En efecto, pierden su fuerza las consideraciones que llevan a una teoría teleológica a adoptar el concepto de un fin dominante. Ante todo, los elementos puramente preferenciales de la elección, aunque no se eliminan, quedan de todos modos limitados dentro del marco de las exigencias del derecho ya existente. Como las aspiraciones de los hombres no se ven afectadas, la indeterminación es relativamente inocua. Además, dentro de los límites permitidos por los principios del derecho no hay necesidad de pauta alguna de corrección más allá de la racionalidad deliberativa. Si el proyecto de vida de una persona satisface este criterio y si esa persona consigue llevarlo a cabo y al hacerlo así lo encuentra valioso, no hay base alguna para decir que habría sido mejor que hubiera hecho otra cosa. No debemos suponer, simplemente, que nuestro bien racional está determinado de un modo único. Desde el punto de vista de la teoría de la justicia, este supuesto es innecesario. En segundo lugar, no se nos exige que vayamos más allá de la racionalidad deliberativa para definir una concepción clara y viable del derecho. Los principios de la justicia tienen un contenido definido, y la argumentación que los apoya sólo emplea la descripción específica del bien y su lista de bienes primarios. Una vez establecida la concepción de la justicia, la prioridad del derecho garantiza la primacía de sus principios. Así, las dos consideraciones que hacen que las concepciones de fin dominante resulten atractivas para las teorías teleológicas están ausentes en la doctrina contractual. Ese es el efecto de la inversión de la estructura.

Anteriormente, al introducir la interpretación kantiana de la justicia como imparcialidad, me he referido a que hay un sentido en el que la condición de unanimidad sobre los principios de la justicia es la adecuada para expresar incluso la naturaleza de un solo individuo (§ 40). A primera vista, esta sugerencia parece paradójica. ¿Cómo la exigencia de unanimidad puede dejar de ser una coacción? Una razón es la de que el velo de la ignorancia asegura que todos razonarán del mismo modo, y así la condición se satisface como cosa natural. Pero una explicación más profunda se encuentra en el hecho de que la doctrina contractual tiene una estructura opuesta a la de una teoría utilitaria. En esta última, cada persona traza su proyecto racional sin inconvenientes, con plena información, y la sociedad procede luego a elevar al máximo el acumulado cumplimiento de los proyectos resultantes. En la justicia como imparcialidad, en cambio, todos están de acuerdo, previamente, acerca de los principios mediante los cuales tienen que fijarse sus mutuas pretensiones. Estos principios reciben, pues, una precedencia absoluta, de modo

que regulan las instituciones sociales sin discusión, y cada uno construye sus proyectos de acuerdo con ellos. Los proyectos que no se encuentran en esta línea deben ser revisados. Así, el acuerdo colectivo prioritario surge de los primeros rasgos estructurales fundamentales ciertos, comunes a los proyectos de cada uno. La naturaleza del yo, como persona moral, libre e igual, es la misma para todos, y este hecho se expresa en la semejanza de la forma básica de los proyectos racionales. Además, según se demuestra mediante el concepto de sociedad como unión social de uniones sociales, los miembros de una comunidad participan de sus naturalezas recíprocas: apreciamos lo que los demás hacen como cosas que podríamos haber hecho nosotros, pero que ellos hacen por nosotros, y lo que nosotros hacemos se hace también para ellos. Como el yo se realiza en las actividades de muchos, las relaciones de justicia que se adecuan a los principios que serían aceptados por todos son las más apropiadas para expresar la naturaleza de cada uno. Por último, la exigencia de un acuerdo unánime se relaciona con la idea de seres humanos que como miembros de una unión social persiguen los valores de la comunidad.

Puede pensarse que, una vez que se da la primacía a los principios de la justicia, hay un fin dominante que organiza nuestra vida, en última instancia. Pero esta idea se basa en un equívoco. Desde luego, los principios de la justicia son literalmente anteriores al principio de eficiencia, y el primero de aquellos principios es superior al segundo. De ello se sigue que se establece una concepción ideal de orden social, que ha de regular la dirección del cambio y los esfuerzos de la reforma (§ 41). Pero son los principios de los deberes y obligaciones individuales los que definen el derecho de este ideal sobre las personas, y éstas no lo llevan a cabo con pleno control. Además, vengo suponiendo siempre que el fin dominante propuesto pertenece a una teoría teleológica en la que, por definición, lo bueno se especifica independientemente de lo justo. La función de este fin es, en parte, la de hacer razonablemente precisa la concepción del derecho. En la justicia como imparcialidad no puede haber ningún fin dominante en este sentido y, como hemos visto, tampoco es necesario a este propósito. Por último, el fin dominante de una teoría teleológica es definido de tal modo que nunca podemos acabar alcanzándolo y, por tanto, siempre se aplica el requerimiento de avanzar hacia él. Recordemos aquí las anteriores observaciones sobre el motivo por el que el principio de utilidad no es realmente adecuado a un ordenamiento lexical: los criterios ulteriores nunca entrarán en juego, excepto en casos especiales para romper lazos. Los principios de la justicia, por otra parte, representan objetivos y restricciones sociales más o menos definidos (§ 8). Una vez que realizamos una cierta estructura de instituciones, estamos en libertad de determinar y perseguir nuestro bien, dentro de los límites que sus disposiciones le permiten.

En vista de estas reflexiones, el contraste entre una teoría teleológica y la doctrina contractual puede expresarse del siguiente modo intuitivo: la primera, define el bien localmente, por ejemplo, como una cualidad o un atributo de la experiencia más o menos homogéneos, y lo considera como una magnitud extensiva que tiene que elevarse al máximo por encima de alguna totalidad; mientras que la segunda actúa de un modo opuesto, identificando una sucesión de formas estructurales de conducta justa, cada vez más específicas, cada una de ellas situada dentro de la precedente y, de este modo, avanzando desde una organización general del conjunto hasta una determinación cada vez más clara de sus partes. El utilitarismo hedonista es el ejemplo clásico del primer procedimiento, y lo ilustra con desarmante sencillez. La justicia como imparcialidad es un ejemplo de la segunda posibilidad. Así, la secuencia en cuatro etapas (§ 41) formula un orden de acuerdos y estatutos destinado a construir, en varias fases, una estructura jerárquica de principios, pautas y normas que, cuando se aceptan y se aplican coherentemente, conducen a una constitución definida de una acción social.

Ahora bien: esta sucesión no aspira a la completa especificación de la conducta. Más bien, la idea consiste en aproximarse a las fronteras, aunque vagas, dentro de las cuales los individuos y las asociaciones están en libertad de perseguir sus fines y la racionalidad deliberativa puede jugar libremente. Desde un punto de vista ideal, la aproximación sería convergente, en el sentido de que, con nuevas etapas, los casos dejados sin explicar serían cada vez de menos importancia. El concepto que dirige toda la construcción es el de la situación original y su interpretación kantiana: este concepto contiene en sí mismo los elementos que deciden qué información es la más oportuna en cada etapa, y generan una sucesión de ajustes apropiados a las contingentes condiciones de la sociedad existente.

86. El bien del sentido de la justicia

Ahora que todas las partes de la teoría de la justicia se hallan ante nosotros, puede completarse el razonamiento en favor de la congruencia. Basta reunir los diversos aspectos de una sociedad bien ordenada y considerarlos en el contexto adecuado. Los conceptos de justicia y de bondad se enlazan con distintos principios, y la cuestión de la congruencia consiste en determinar si estas dos familias de criterios se corresponden. Más concretamente, cada concepto, con sus principios asociados, define un punto de vista desde el cual pueden valorarse las instituciones, las acciones y los proyectos de vida. Un sentido de justicia es un deseo efectivo de aplicar y de actuar según los principios de la justicia y, por tanto, desde el punto de vista de la justicia. Así, lo que hay que establecer es qué es racional (tal como se define en la teoría específica del bien) para los que se

encuentran en una sociedad bien ordenada como afirmación de su sentido de justicia como regulador de su proyecto de vida. Queda por demostrar que esta disposición a adoptar y a seguir la orientación del punto de vista de la justicia está de acuerdo con el bien del individuo.

Si estos dos puntos de vista son congruentes, es probable que constituyan un factor decisivo para la determinación de la estabilidad. Pero la congruencia no es una conclusión decidida de antemano, ni siquiera en una sociedad bien ordenada. Tenemos que verificarla. Naturalmente, la racionalidad de la elección de los principios de la justicia en la situación original no se halla en discusión. El razonamiento en favor de esta decisión se ha hecho ya y, si es correcto, las instituciones justas son colectivamente racionales y beneficiosas para todos desde una perspectiva convenientemente general. También es racional que cada uno apremie a los otros a que apoyen estos ordenamientos y a que cumplan sus deberes y obligaciones. El problema consiste en determinar si el deseo regulador de adoptar el punto de vista de la justicia pertenece al propio bien de una persona, cuando se considera a la luz de la teoría específica sin restricciones sobre la información. Nos gustaría saber que este deseo es, verdaderamente, racional; al ser racional para uno, es racional para todos y, en consecuencia, no existen tendencias a la inestabilidad. Más concretamente, consideremos el caso de una persona determinada en una sociedad bien ordenada. En mi opinión, sabe que las instituciones son justas y que los otros tienen (y seguirán teniendo) un sentido de la justicia semejante al suyo y, en consecuencia, que cumplen (y seguirán cumpliendo) con estas disposiciones. Deseamos saber que, sobre la base de estos supuestos, es racional que alguien, según se define en la teoría estricta, afirme su sentido de la justicia. El proyecto de vida que hace esto es su mejor réplica a los proyectos similares de sus asociados y, al ser racional para uno cualquiera, es racional para todos.

Es importante no confundir este problema con el de atribuir la condición de hombre justo a un egoísta. Un egoísta es alguien entregado al punto de vista de sus propios intereses. Sus fines últimos están relacionados consigo mismo: su riqueza y su posición, sus placeres y su prestigio social, y así sucesivamente. Ese hombre puede actuar justamente, es decir, puede hacer cosas que haría un hombre justo; pero, en la medida en que siga siendo egoísta, no puede hacerlas por las razones del hombre justo. El hecho de tener esas razones es incongruente con su condición de egoísta. Lo que ocurre, simplemente, es que, en algunas ocasiones, el punto de vista de la justicia y el de sus propios intereses conducen a las mismas acciones. Por consiguiente, no pretendo demostrar que, en una sociedad bien ordenada, un egoísta actúe impulsado por un sentido de justicia, ni siquiera que actúe justamente porque el hacerlo así es lo que más beneficia a sus fines. Tampoco sostenemos que un egoísta, al encontrarse en una

sociedad justa, comprendería, dados sus objetivos, la conveniencia de transformarse en un hombre justo. Más bien, nos interesa la bondad del deseo establecido de adoptar el punto de vista de la justicia. Supongo que los miembros de una sociedad bien ordenada ya tienen ese deseo. La cuestión radica en saber si este sentimiento regulador es congruente con su bien. No estamos examinando la justicia o el valor moral de las acciones desde ciertos puntos de vista; estamos valorando la bondad del deseo de adoptar un punto de vista determinado, precisamente el de la justicia. Y tenemos que valorar este deseo, no desde el punto de vista del egoísta, cualquiera que éste pueda ser, sino a la luz de la teoría específica del bien.

Supondré que las acciones humanas surgen de los deseos existentes, y que éstos sólo de un modo gradual pueden cambiarse. No podemos, simplemente, decidir, en un momento dado, el cambio de nuestro sistema de fines (§ 63). Actuamos ahora como la clase de personas que somos y según los deseos que tenemos ahora, y no como la clase de personas que podríamos haber sido o según los deseos que habríamos tenido sólo con haber elegido antes de un modo diferente. Los objetivos reguladores se hallan especialmente sujetos a esta presión. Así, tenemos que decidir con bastante antelación si hemos de afirmar nuestro sentido de la justicia, tratando de valorar nuestra situación a lo largo de un futuro razonablemente extenso. No podemos tener las dos opciones. No podemos mantener un sentido de justicia y todo lo que esto implica, mientras al propio tiempo estamos dispuestos a actuar injustamente siempre que el hacerlo así nos prometa algún beneficio personal. Una persona justa no está dispuesta a hacer determinadas cosas y, si cede demasiado fácilmente a la tentación, es porque en realidad ya estaba dispuesta. [30] Nuestra cuestión se refiere, pues, solamente a aquellos que tienen una cierta psicología y un sistema de deseos. Evidentemente, sería excesivo exigir que la estabilidad no dependiese de unas restricciones concretas, a este respecto.

Ahora bien: en el marco de una interpretación, la pregunta tiene una respuesta evidente. Suponiendo que alguien tenga un verdadero sentido de la justicia, también tendrá un deseo regulador de cumplir con los principios correspondientes. Los criterios de elección racional tienen que contar con este deseo. Si una persona desea, con racionalidad deliberativa, actuar según el punto de vista de la justicia, es racional que actúe así. Por tanto, en esta forma, la cuestión es trivial: siendo las clases de personas que son, los miembros de una sociedad bien ordenada desean, más que nada, actuar justamente, y el cumplimiento de este deseo forma parte de su bien. Una vez que adquirimos un sentido de la justicia que es verdaderamente final y efectivo, tal como la primacía de la justicia lo requiere, nos confirmamos en un proyecto de vida que, en la medida en que somos racionales, nos induce a mantener y a estimular este sentimiento. Como este hecho es de público conocimiento, la inestabilidad del primer tipo no existe, y

de ahí que tampoco exista la del segundo. El verdadero problema de congruencia es el que se produce si imaginamos que alguien concede autoridad a su sentido de la justicia sólo en la medida en que satisface otras descripciones que lo relacionan con razones especificadas por la teoría específica del bien. No confiaríamos en la doctrina del puro acto consciente (§ 72). Supongamos, entonces, que el deseo de actuar justamente no es un deseo final como el de evitar el dolor, la miseria o la apatía, o el deseo de cumplir el interés inclusivo. La teoría de la justicia facilita otras descripciones de lo que el sentido de la justicia es un deseo; y debemos utilizar estas descripciones para demostrar que una persona que siga la teoría específica del bien confirmará, ciertamente, este sentimiento como regulador de su proyecto de vida.

Todo esto, pues, en cuanto a definir la cuestión. Ahora deseo señalar las bases de congruencia, revisando varios puntos ya expuestos. Ante todo, tal como lo requiere la doctrina contractual, los principios de la justicia son públicos: caracterizan las convicciones morales comúnmente reconocidas y compartidas por los miembros de una sociedad bien ordenada (§ 23). No nos preocupa que alguien cuestione estos principios. Por hipótesis, concede, como todos los demás, que tales principios constituyen la mejor elección desde el punto de vista de la situación original. (Desde luego, esto siempre puede ponerse en duda, pero plantea un problema enteramente distinto.) Ahora bien: como se supone que los otros tienen (y continuarán teniendo) un efectivo sentido de la justicia, nuestro hipotético individuo está considerando, en realidad, un plan de acción que pretende tener unos ciertos sentimientos morales, aunque manteniéndose dispuesto a actuar libremente siempre que se presente la oportunidad de favorecer sus intereses personales. Como la concepción de la justicia es pública, está reflexionando si ha de entregarse a una conducta sistemática de engaño y de hipocresía, profesando las ideas morales aceptadas, tal como conviene a su propósito sin creer en ellas. Que el engaño y la hipocresía sean malos no le preocupa, en mi opinión, pero tendrá que contar con el costo psicológico de tomar precauciones y de mantener su pose, y con la pérdida de espontaneidad y de naturalidad que de ello resulta.[31] Tal como están las cosas en la mayoría de las sociedades estas pretensiones pueden no tener un alto precio, porque la injusticia de las instituciones y la conducta de los demás, frecuentemente sórdida, permiten que se mantengan durante largo tiempo y con gran facilidad las imposturas, pero, en una sociedad bien ordenada, esta facilidad no existe.

Estas observaciones son corroboradas por el hecho de que hay una conexión entre la conducta justa y las actitudes naturales (§ 74). Dado el contenido de los principios de la justicia y de las leyes de la psicología moral, el deseo de ser justo con nuestros amigos y el de hacer justicia a quienes apreciamos constituye una parte de esos afectos, tanto como el deseo de estar con ellos o el dolor que sentimos cuando los perdemos. Si aceptamos,

pues, que un individuo necesita esos afectos, el programa considerado es, con toda probabilidad, el de actuar justamente sólo respecto a aquellos con quienes estamos ligados por lazos de afecto y de simpatía, y el de respetar los modos de vida a los que nos hallamos entregados. Pero, en una sociedad bien ordenada, estos vínculos se extienden muy ampliamente, e incluyen lazos con las formas institucionales, suponiendo ahora que las tres leyes psicológicas sean plenamente efectivas. Además, en general, no podemos elegir a quién vamos a perjudicar con nuestra falta de honradez. Por ejemplo, si cometemos un fraude al pagar nuestros impuestos, o si encontramos alguna forma de eludir nuestra justa aportación a la comunidad, todos se perjudicarán, nuestros amigos y asociados juntamente con los demás. Desde luego, podríamos pensar, secretamente, en entregar una parte de nuestras ganancias a aquellos a quienes estimamos particularmente, pero esto se vuelve un asunto dudoso y comprometido. Así, en una sociedad bien ordenada en la que los vínculos reales se extienden tanto a las personas como a las formas sociales, y en la que no podemos elegir quién será el que ha de perder a causa de nuestras infracciones, hay sólidas bases para conservar el propio sentido de la justicia. Esto protege, de modo natural y sencillo, las instituciones y las personas que estimamos, y nos induce a aceptar gustosamente nuevos y más vastos lazos sociales.

Otra consideración fundamental es esta: del principio aristotélico (y de su efecto asociado), se sigue que la participación en la vida de una sociedad bien ordenada es un gran bien (§ 79). Esta conclusión depende del significado de los principios de la justicia y de su prioridad en los proyectos de cada uno, así como de los rasgos psicológicos de nuestra naturaleza. Son los detalles de la interpretación contractual los que establecen esta relación. Como esa sociedad es una unión social de uniones sociales, realiza en muy alto grado las diversas formas de la actividad humana y, dada la naturaleza social de la humanidad y el hecho de que nuestras facultades e inclinaciones excedan enormemente lo que puede expresarse en una vida, dependemos de los esfuerzos cooperativos de los demás, no sólo para efectos del bienestar, sino para lograr el disfrute de nuestras fuerzas latentes. Y con un cierto éxito colectivo cada quien disfruta de la mayor riqueza y diversidad de la actividad colectiva. Sin embargo, para tomar parte plenamente en esta vida tenemos que admitir los principios de su concepción reguladora, y esto significa que tenemos que afirmar nuestro sentimiento de justicia. Para apreciar algo como nuestro, hemos de profesarle una cierta lealtad. Lo que liga los esfuerzos de una sociedad en una sola unión social es el colectivo reconocimiento y la aceptación de los principios de la justicia; es esta afirmación general la que extiende los lazos de identificación por el conjunto de la comunidad y la que permite que el principio aristotélico tenga su efecto más general. Las realizaciones individuales y de grupo ya no se consideran como otros tantos bienes personales separados. En cambio, la no confirmación de nuestro sentido de

la justicia equivale a reducirnos a una estrecha interpretación.

Por último, existe la razón relacionada con la exposición kantiana: la conducta justa es algo que deseamos llevar a cabo como seres racionales, libres e iguales (§ 40). El deseo de conducirnos justamente y el deseo de expresar nuestra naturaleza como personas morales libres vienen a especificar lo que es, prácticamente hablando, el mismo deseo. Cuando alguien tiene verdaderas creencias y una correcta comprensión de la teoría de la justicia, estos dos deseos le impulsan en el mismo sentido. Son dos disposiciones a actuar, precisamente, a partir de los mismos principios: concretamente, los que se elegirían en la situación original. Naturalmente, esta aseveración se basa en una teoría de la justicia. Si esta teoría es incorrecta, la identidad práctica fracasa. Pero, como sólo nos interesa el caso especial de una sociedad bien ordenada tal como aparece caracterizada en la teoría, bien podemos suponer que sus miembros tienen una clara comprensión de la concepción pública de la justicia en que se fundan sus relaciones.

Supongamos que estas son las principales razones (o las características de ello) que la escueta descripción del bien da para mantener el propio sentido de la justicia. La cuestión que ahora se plantea es saber si son decisivas. Aquí nos encontramos con la conocida dificultad de un balance de motivos que, en muchos aspectos, es similar a un balance de primeros principios. A veces, la respuesta se encuentra comparando un balance de razones con otro, porque, seguramente, si el primer balance favorece claramente un tipo de acción, el segundo lo favorecerá también, siempre que sus razones en apoyo de esta alternativa sean más fuertes y que sus razones en apoyo de las otras alternativas sean más débiles. Pero la argumentación a partir de estas comparaciones presupone ciertas configuraciones de razones que, evidentemente, se despliegan en un sentido en vez de otro, para servir como referencia. Si éstas faltan no podemos ir más allá de las comparaciones condicionales: si el primer balance favorece una cierta elección, el segundo la favorece también.

Ahora, en este punto, es evidente que el contenido de los principios de la justicia es un elemento fundamental para la decisión. Que sea para el bien de una persona que ésta tenga un sentido regulador de la justicia depende de lo que la justicia requiera de ella. La congruencia de lo justo y de lo bueno se determina mediante las normas por las que se especifica cada concepto. Como lo señala Sidgwick, el utilitarismo es más riguroso que el sentido común a la hora de exigir el sacrificio de los intereses privados del agente cuando esto es necesario para la mayor felicidad de todos.[32] También es más riguroso que la teoría contractual porque si bien los actos benéficos que sobrepasan nuestros deberes naturales son buenas acciones y suscitan nuestra estimación, no se les requiere como problema de derecho. El utilitarismo puede parecer que es un ideal más exaltado, pero su otro aspecto es que puede autorizar un menor bienestar y una felicidad menor de

algunos, en aras de una mayor felicidad de otros que puedan ser ya más afortunados. Una persona racional, al formar su proyecto, dudaría antes de conceder la preeminencia a un principio tan exigente. Es probable que ambos excedan su capacidad de simpatía y que sean peligrosos para su libertad. Así, por improbable que sea la congruencia de lo justo y de lo bueno en la justicia como imparcialidad, es más probable, seguramente, que en la interpretación utilitaria. El balance condicional de razones favorece a la doctrina contractual.

Un punto algo diferente es el suscitado por la siguiente duda: concretamente, que si bien la decisión de mantener nuestro sentimiento de justicia podría ser racional, también podemos sufrir una gravísima pérdida o incluso ser destruidos por ella. Como hemos visto, una persona justa no está dispuesta a hacer ciertas cosas y, así, ante circunstancias adversas, puede optar por correr el riesgo de morir antes que actuar injustamente. Sin embargo, aunque es bastante cierto que un hombre puede perder su vida por la justicia donde otros seguirían viviendo, el hombre justo, bien consideradas las cosas, hace lo que más desea; en este sentido, no es derrotado por la mala fortuna cuya posibilidad ha previsto. La cuestión es igual a los azares del amor; en realidad es, simplemente, un caso especial. Los que se aman uno a otro, o los que adquieren profundos afectos a personas y a formas de vida, se exponen, al propio tiempo, a destruirse: su amor les hace vulnerables al infortunio y a la injusticia de los demás. Los amigos y los amantes tienen grandes oportunidades de ayudarse entre sí, y los miembros de las familias hacen lo mismo voluntariamente. El hecho de hallarse tan dispuestos corresponde a sus afectos tanto como a cualquier otra inclinación. Una vez que amamos, somos vulnerables: no hay amor, mientras nos hallamos dispuestos a reflexionar sobre si hemos de amar o no, sencillamente. Y los amores que pueden hacer menos daño no son los mejores. Cuando amamos, aceptamos los peligros del daño y la pérdida. En vista de nuestro general conocimiento del curso probable de la vida, no pensamos que estos peligros sean tan grandes como para inducirnos a dejar de amar. Cuando los males sobrevienen son objeto de nuestra aversión, y resistimos a aquellos cuyas maquinaciones los producen. Si amamos, no lamentamos nuestro amor. Ahora bien: si todo esto es válido para el amor tal como está el mundo, o tal como está muy frecuentemente, parecería que tiene que serlo asimismo para el amor en una sociedad hien ordenada, y tambien para el sentido de la justicia. Porque, en una sociedad en que los otros son justos, nuestros amores nos exponen principalmente a los accidentes de la naturaleza y a la contingencia de las circunstancias. Y algo similar ocurre con el sentimiento de justicia que se halla relacionado con estos afectos. Tomando como referencia el balance de razones que nos conduce a afirmar nuestros amores en el actual estado de cosas, parece que deberíamos estar dispuestos, una vez alcanzada nuestra mayoría de edad, a mantener nuestro sentido

de la justicia, en las condiciones evidentemente más favorables de una sociedad justa.

Un rasgo especial del deseo de expresar nuestra naturaleza como personas morales confirma esta conclusión. Con otras inclinaciones del yo, hay una elección de grado y de amplitud. Nuestro plan de engaño y de hipocresía no necesita ser completamente sistemático; los lazos afectivos que nos unen a instituciones o a otras personas pueden ser más o menos fuertes, y nuestra participación en la vida general de la sociedad, más o menos plena. Hay un *continuum* de posibilidades, y no una decisión de todo o nada, aunque, para simplificar, ya he hablado bastante en estos términos. Pero el deseo de expresar nuestra naturaleza como seres racionales, libres e iguales, sólo puede realizarse actuando sobre la base de que los principios del derecho y de la justicia tengan la primacía. Esta es una consecuencia de la condición de finalidad: como estos principios son reguladores, el deseo de actuar de acuerdo con ellos sólo se satisface en la medida en que es también regulador con respecto a otros deseos. Es actuando según esta precedencia como expresa nuestra libertad de la contingencia y de la casualidad. Por tanto, para realizar nuestra naturaleza no tenemos más alternativa que proteger nuestro sentido de la justicia para que rija nuestros restantes objetivos. Este sentimiento no puede realizarse si está comprometido y equilibrado frente a otros fines, como un solo deseo entre tantos. Es un deseo de conducirse de un cierto modo, sobre todo lo demás, un esfuerzo que contiene en sí mismo su propia prioridad. Otros objetivos pueden alcanzarse mediante un proyecto que permita un lugar para cada uno, siendo posible su satisfacción cualquiera que sea el lugar que ocupen en la sucesión. Pero no es este el caso con el sentido del derecho y de la justicia; y, por consiguiente, el conducirse mal siempre ofrece el riesgo de despertar sentimientos de culpa y de vergüenza, emociones suscitadas por la derrota de nuestros sentimientos morales reguladores. Naturalmente, esto no significa que la realización de nuestra naturaleza como seres libres y racionales sea, en sí misma, cuestión de todo o nada. Por el contrario, la medida en que logramos expresar nuestra naturaleza depende del grado de coherencia con que actuamos a partir de nuestro sentido de la justicia como regulador último. Lo que no podemos hacer es expresar nuestra naturaleza siguiendo un proyecto que considera el sentido de la justicia sólo como un deseo que ha de valorarse frente a otros. Porque este sentimiento revela lo que la persona es, y transigir en él no es alcanzar para el yo el reino de la libertad, sino dar paso a las contingencias y a los accidentes del mundo.

Queda por tratar una última cuestión. Supongamos que incluso en una sociedad bien ordenada hay algunas personas para las que la afirmación de su sentido de la justicia no es un bien. Dados sus objetivos y deseos y las peculiaridades de su naturaleza, la simple descripción del bien no define razones suficientes para que mantengan este sentimiento regulador. Se ha alegado que a estas personas no se les puede recomendar,

verdaderamente, la justicia como una virtud.[33] Y esto es seguramente correcto si se admite que tal recomendación implica que las bases racionales (identificadas por la simple teoría) aconsejan esta vía para ellos como individuos. Pero entonces queda en pie la cuestión ulterior, consistente en determinar si quienes afirman su sentido de la justicia están tratando a estas personas injustamente, al requerirlas para que cumplan con las instituciones justas.

Pero, por desgracia, no estamos todavía en condiciones de poder contestar adecuadamente a esta pregunta, porque presupone una teoría del castigo, y he hablado muy poco acerca de esta parte de la teoría de la justicia (§ 39). He supuesto un acuerdo estricto con cualquier concepción que se eligiese, y considerado después cuál de la lista presentada debería adoptarse. Pero podemos razonar de un modo muy análogo al que hemos utilizado en el caso de la desobediencia civil, otra parte de la teoría del acuerdo parcial. Así, dando por sentado que se reconoce que la adhesión a cualquier concepción será imperfecta si se deja que sea totalmente voluntaria, ¿en qué condiciones estarían de acuerdo las personas, en la situación original, en valerse de recursos penales estabilizadores? ¿Insistirían en que sólo se puede exigir a una persona que haga lo que redundará en su beneficio, tal como éste se define en la teoría específica?

A la luz de la teoría contractual en conjunto, parece claro que no lo harían. Porque esta restricción se suma, en efecto, al egoísmo general que, como hemos visto, sería rechazado. Además, los principios del derecho y de la justicia son colectivamente racionales; y va en interés de cada uno que todos los demás cumplan con las disposiciones justas. También es cierto que la afirmación general del sentido de la justicia es un gran valor social, pues establece la base de una confianza y una seguridad mutuas, a partir de la cual, normalmente, todos se benefician. Así, al estar de acuerdo con las penas que establecen un esquema de cooperación, los individuos aceptan el mismo tipo de presión sobre el interés propio que admiten al elegir los principios de la justicia, para empezar. Una vez logrado el acuerdo en estos principios, a la vista de las razones ya examinadas, es racional autorizar las medidas necesarias para mantener unas instituciones justas, suponiendo que las coerciones de la libertad igual y la norma legal sean debidamente reconocidas (§§ 38-39). Los que consideran que el hecho de estar dispuestos a actuar justamente no es para ellos un bien, no pueden negar estas aseveraciones. Desde luego, es cierto que en su caso las disposiciones justas no responden plenamente a su naturaleza y, en consecuencia, en igualdad de circunstancias serán menos felices de lo que lo serían si pudieran afirmar su sentido de la justicia. Pero entonces sólo se puede decir que su naturaleza es su desgracia.

Así, el punto principal consiste en que para justificar una concepción de la justicia no tenemos que afirmar que todo hombre, cualesquiera que sean sus facultades y sus deseos,

tiene suficiente razón (tal como se define en la teoría estricta) para conservar su sentido de la justicia. Porque nuestro bien depende de la clase de personas que somos, de los tipos de deseos y aspiraciones que tenemos y de que somos capaces. Puede ocurrir incluso que haya muchos que no encuentren un sentido de la justicia para su bien; pero, en ese caso, las fuerzas que cooperan a la estabilidad son más débiles. En tales condiciones, las sanciones penales desempeñarán un papel mucho mayor en el sistema social. Cuanto mayor sea la falta de congruencia, más probable será, en igualdad de circunstancias, la inestabilidad con sus males subsiguientes. Pero nada de esto anula la racionalidad colectiva de los principios de la justicia; una vez más, redundará en beneficio de cada uno el hecho de que todos los demás los respeten. Por los menos, esto es válido mientras la concepción de la justicia no sea tan inestable que resulte preferible alguna otra concepción. Pero lo que he tratado de demostrar es que la doctrina contractual es superior a sus rivales a este respecto y, por consiguiente, que no se necesita reconsiderar la elección de principios en la situacion original. En efecto, supuesta una interpretación razonable de la sociabilidad humana (facilitada por la descripción de la forma en que se adquiere un sentido de la justicia y por la idea de la unión social), la justicia como imparcialidad parece ser una concepción suficientemente estable. Los riesgos del dilema generalizado del prisionero se eliminan mediante el concierto entre lo justo y lo bueno. Naturalmente, en condiciones normales, el conocimiento público y la confianza son siempre imperfectos. De modo que, incluso en una sociedad justa, es razonable admitir ciertos ordenamientos coercitivos para asegurar el acuerdo, pero su principal objetivo es fortalecer la recíproca confianza de los ciudadanos. Estos mecanismos raras veces serán invocados, y no comprenderán más que una parte menor del esquema social.

Nos hallamos ya al final de este análisis, un tanto extenso, de la estabilidad de la justicia como imparcialidad. El único punto que nos queda por señalar es que la congruencia nos permite completar la sucesión de aplicaciones de la definición de la bondad. Lo primero que podemos decir es que, en una sociedad bien ordenada, el hecho de que una persona sea buena (y, en especial, que tenga un efectivo sentido de la justicia) es, realmente, un bien para esa persona; y lo segundo, que esta forma de sociedad es una buena sociedad. La primera afirmación se sigue de la congruencia; la segunda es válida porque una sociedad bien ordenada tiene las propiedades que es racional desear en una sociedad, desde los dos puntos de vista respectivos. Así, una sociedad bien ordenada satisface los principios de la justicia que son colectivamente racionales desde la perspectiva de la situación original y, desde el punto de vista del individuo, el deseo de afirmar la concepción pública de la justicia como reguladora del proyecto de vida propio está de acuerdo con los principios de elección racional. Estas conclusiones defienden los

valores de la comunidad y, al alcanzarlas, completo mi descripción de la justicia como imparcialidad.

87. Observaciones finales sobre la justificación

No trataré de resumir la presentación de la teoría de la justicia. En lugar de ello, prefiero terminar con unos comentarios acerca del tipo de argumento que he propuesto. Ahora que ya tenemos ante nosotros la concepción en conjunto, podemos observar, de modo general, los tipos de cosas que pueden decirse en su favor. Al hacer esto, esclareceremos algunos puntos que pueden aún estar dudosos.

Los filósofos, por lo general, tratan de justificar las teorías éticas en una de dos formas. A veces, intentan encontrar principios evidentes, de los que pueda derivarse un cuerpo suficiente de normas y preceptos para explicar nuestros juicios. Podemos considerar cartesiana una justificación de este tipo. Presupone que los primeros principios pueden ser apreciados como verdaderos, e incluso tienen que serlo necesariamente; después, el razonamiento deductivo lleva esta convicción de las premisas a la conclusión. Una segunda actitud (llamada naturalismo, por un abuso del lenguaje) consiste en introducir definiciones de conceptos morales en términos de conceptos probablemente no morales, y demostrar después, mediante procedimientos aceptados de sentido común y científicos, que son verdaderas las declaraciones así equiparadas con los juicios morales defendidos. Aunque, según esta interpretación, los primeros principios de la ética no son evidentes, la justificación de las convicciones morales no plantea especiales dificultades. Pueden establecerse, admitidas las definiciones, de igual modo que otras declaraciones acerca del mundo que nos rodea.

Yo no he adoptado ninguna de estas concepciones de la justificación. Porque, si bien algunos principios morales pueden parecer naturales e incluso evidentes, hay grandes obstáculos para sostener que son necesariamente verdaderos, o para explicar lo que se entiende por esto. En realidad, he afirmado que estos principios son contingentes, en el sentido de que son elegidos en la situación original, a la luz de hechos generales (§ 26). Los candidatos más probables a verdades morales necesarias son las condiciones impuestas a la adopción de principios; pero, en realidad, lo mejor parece considerar estas condiciones simplemente como estipulaciones razonables, que han de ser valoradas, en su momento, por el conjunto de la teoría a la cual pertenecen. No existe conjunto alguno de condiciones o primeros principios que pueda ser aceptablemente proclamado como necesario o definitorio de la moralidad y, por ello, en especial adecuado para soportar la carga de la justificación. Por otra parte, el método del llamado naturalismo debe

distinguir, primero, los conceptos morales de los no morales, y luego, obtener la aceptación para las definiciones propuestas. Para lograr la justificación se presupone una teoría clara de la significación, y parece que ésta no existe. Y, en todo caso, las definiciones se convierten en la parte principal de la doctrina ética, por lo que necesitan, a su vez, ser justificadas.

Por tanto, mejor será, en mi opinión, considerar una teoría moral exactamente igual que cualquiera otra teoría, teniendo en cuenta sus aspectos socráticos (§ 9). No hay razón para creer que sus primeros principios o supuestos necesiten ser evidentes, o que sus conceptos y criterios puedan ser sustituidos por otras nociones que puedan certificarse como no morales.[34] Así, aunque yo he sostenido, por ejemplo, que el hecho de que algo sea recto o justo puede interpretarse en el sentido de que su condición está de acuerdo con los correspondientes principios que se admitirían en la situación original, y que, de este modo, podemos sustituir las primeras nociones por las últimas, estas definiciones se establecen dentro de la propia teoría (§ 18). Yo no digo que la concepción de la situación original carezca, en sí misma, de fuerza moral, o que la familia de conceptos en que se apoya sea éticamente neutral (§ 23). Lo que hago es, simplemente, dejar a un lado esta cuestión. No he continuado luego como si los primeros principios, ni las condiciones, ni tampoco las definiciones, tuvieran rasgos especiales que les permitiesen un lugar determinado en la justificación de una doctrina moral. Hay elementos fundamentales y recursos teóricos, pero la justificación descansa en la concepción total y en la forma en que ésta se ajusta y organiza nuestros juicios en un equilibrio reflexivo. Como hemos señalado antes, la justificación es un problema del recíproco apoyo de muchas consideraciones, de todo lo que se inserta en una interpretación coherente (§ 4). La aceptación de esta idea nos permite dejar a un lado cuestiones de significación y de definición, y abordar la tarea de desarrollar una teoría sustantiva de la justicia.

Con las tres partes de la exposición de esta teoría se pretende hacer un conjunto unificado, mediante el apoyo recíproco, en líneas generales, del siguiente modo. La primera parte presenta lo esencial de la estructura teórica, y los principios de la justicia se defienden sobre la base de estipulaciones razonables relativas a la elección de ciertas concepciones. He insistido en la naturalidad de estas condiciones y he presentado las razones por las que se aceptan, pero no pretendí que fueran evidentes, ni exigidas por el análisis de los conceptos morales o de la significación de los términos éticos. En la segunda parte, he examinado los tipos de instituciones que la justicia prescribe, y las clases de deberes y obligaciones que impone a los individuos. Mi propósito fue siempre demostrar que la teoría propuesta se ajusta a los puntos fijos de nuestras convicciones correspondientes, mejor que otras doctrinas comunes, y que nos conduce a revisar y a extrapolar nuestros juicios, en formas que si nos detenemos a reflexionar nos parecen

más satisfactorias. Los primeros principios y los juicios particulares parecen estar en equilibrio para permanecer juntos, de un modo razonablemente aceptable, por lo menos cuando se comparan con otras teorías. Por último, nos hemos detenido a ver, en la tercera parte, si la justicia como imparcialidad es una concepción posible. Esto nos obligó a plantear la cuestión de la estabilidad y la de determinar si lo justo y lo bueno, son congruentes tal como se definen. Estas consideraciones no deciden el reconocimiento inicial de los principios en la primera parte del razonamiento, pero lo confirman (§ 81). Demuestran que nuestra naturaleza es de tal carácter que permite que se efectúe la elección original. En este sentido, podemos decir que la humanidad tiene una naturaleza moral.

Pero alguien puede sostener que este tipo de justificación tropieza con dos clases de dificultades. Primera: está expuesto a la objeción general de que apela al simple hecho del acuerdo. Segunda: existe la objeción más específica al razonamiento que yo he presentado, según la cual éste depende de un índice particular de concepciones de la justicia entre las que tienen que elegir los individuos en la situación original, y no sólo supone un acuerdo entre las personas respecto a sus propios juicios, sino también respecto a lo que consideran como condiciones razonables que deberán imponerse en la elección de los primeros principios. Puede decirse que el acuerdo en las convicciones cambia constantemente y varía entre una sociedad, o parte de ella, y otra. Algunos de los llamados puntos fijos no pueden fijarse, realmente, ni habrá nadie que acepte los mismos principios para llenar las lagunas en sus propios juicios. Y cualquier índice de concepciones de la justicia, o cualquier consenso acerca de lo que se considera como condiciones razonables en cuanto a los principios es, seguramente, más o menos arbitrario. El caso presentado en relación con la justicia como imparcialidad, tal como el debate se desarrolla, no escapa de estas limitaciones.

En cuanto a la objeción general, la réplica consiste en que la justificación es un razonamiento dirigido a los que están en desacuerdo con nosotros, o a nosotros mismos cuando estamos indecisos. Presupone un enfrentamiento de puntos de vista entre personas o dentro de una misma persona, y trata de convencer a otros, o a nosotros mismos, del carácter razonable de los principios en que se fundan nuestras pretensiones y nuestros juicios. Al estar destinada a armonizarse mediante la razón, la justificación avanza a partir de lo que tienen en común todos los que intervienen en la discusión. Desde un punto de vista ideal, el hecho de justificar ante alguien una concepción de la justicia consiste en darle una prueba de sus principios, a partir de unas premisas que ambos aceptamos, teniendo estos principios, a su vez, consecuencias que se corresponden con nuestros juicios respectivos. Así, pues, una simple prueba no es una justificación. Una prueba desarrolla, sencillamente, unas relaciones lógicas entre unas

proposiciones. Pero las pruebas se convierten en justificación una vez que los puntos de partida se reconocen, o que las conclusiones son tan amplias y convincentes que nos persuaden de la validez de la concepción expresada en sus premisas.

Es perfectamente justo, pues, que la argumentación en favor de los principios de la justicia avanzase desde algún tipo de acuerdo. Esta es la naturaleza de la justificación. Pero las objeciones más específicas son correctas en cuanto implican que la fuerza de la argumentación depende de los rasgos del acuerdo a que se recurre. Aquí merecen observarse varios puntos. Para empezar, aunque se admitiese que alguna lista de alternativas puede ser, en cierta medida, arbitraria, la objeción es errónea si se entiende en el sentido de que afirma que todas las listas lo son. Una lista que incluye las más importantes teorías tradicionales es menos arbitraria que otra que deja fuera los candidatos más obvios. Ciertamente, la argumentación en favor de los principios de la justicia se reforzaría mediante la demostración de que siguen siendo la mejor elección a partir de una lista mayor, valorada más sistemáticamente. Yo no sé en qué medida puede hacerse esto. Pero dudo que los principios de la justicia (tal como yo los he definido) sean la concepción preferida en relación con algo semejante a una lista completa. (Aquí supongo que, dada una limitación superior con la complejidad y con otras presiones, la clase de alternativas razonables y practicables es, realmente, finita.) Aun cuando la argumentación que he ofrecido sea correcta, sólo demuestra que una teoría finalmente adecuada (si tal teoría existe) se asemejará más a la interpretación contractual que a ninguna otra doctrina de las que hemos visto. Y ni siquiera esta conclusión está probada en sentido estricto.

De todos modos, al comparar la justicia como imparcialidad con estas concepciones, la lista utilizada no es simplemente *ad hoc:* incluye teorías representativas, tomadas de la tradición de la filosofía moral que comprende el consenso histórico acerca de las que hasta ahora parecen ser las concepciones morales más razonables y practicables. Con el tiempo, se elaborarán nuevas posibilidades, facilitando así una base más convincente para la justificación, a medida que la concepción principal se somete a una prueba más rigurosa. Pero, respecto a estas cosas, no podemos hacer más que conjeturas. De momento, conviene tratar de reformular la doctrina contractual y compararla con unas pocas alternativas ya familiares. Este procedimiento no es arbitrario; no podemos avanzar por otro camino.

Volviendo a la dificultad específica acerca del consenso sobre condiciones razonables, habría que señalar que uno de los propósitos de la filosofía moral consiste en buscar posibles bases de acuerdo donde no parece que exista ninguna. Tiene que intentar extender la gama de algunos consensos existentes y someter concepciones morales más discriminatorias a nuestra consideración. La justificación de los fundamentos no está al

alcance de la mano: es necesario descubrirlos y expresarlos adecuadamente, a veces mediante conjeturas afortunadas y, a veces, señalando las exigencias de la teoría. Con este propósito se reúnen en el concepto de la situación original las diversas condiciones acerca de la elección de los primeros principios. La idea consiste en que, al reunir suficientes compulsiones razonables en una determinada concepción, resultará obvio que habrá de ser preferida una de las alternativas presentadas. Nos gustaría que la superioridad de una interpretación particular (entre las comúnmente conocidas) fuese el resultado, tal vez inesperado, de este consenso recién observado.

Asimismo, el conjunto de condiciones incorporadas al concepto de la posición original no carece de explicación. Es posible sostener que estos requerimientos son razonables y relacionarlos con el propósito de los principios morales y con su función al establecer los lazos de la comunidad. Los motivos de su ordenamiento y de su finalidad, por ejemplo, parecen bastante claros. Y ahora podemos ver que la publicidad es explicable, en el sentido de que asegura que el proceso de justificación pueda realizarse (en el límite, por así decirlo) sin efectos desfavorables. Porque la publicidad permite que todos puedan justificar su conducta ante los demás (cuando su conducta es justificable), sin autodestrucción ni otras consecuencias perturbadoras. Si consideramos seriamente la idea de una unión social, y de la sociedad como una unión social de tales uniones, entonces seguramente la publicidad es condición natural. Contribuye a asegurar que una sociedad bien ordenada sea una actividad, en el sentido de que sus miembros se siguen y se conocen entre sí, y de que siguen la misma concepción reguladora; y todos participan de los beneficios de los esfuerzos de todos, en formas en las que se sabe que todos están de acuerdo. La sociedad no está dividida respecto al mutuo reconocimiento de sus primeros principios. Y, en efecto, así tiene que ser, si ha de producirse la acción unificadora de la concepción de la justicia y del principio aristotélico (y de su efecto concomitante).

Desde luego, la función de los principios morales no se define unívocamente; admite varias interpretaciones. Podríamos tratar de elegir entre ellas, observando cuál utiliza el conjunto más débil de condiciones para caracterizar la situación inicial. Con esta sugerencia, la dificultad consiste en que, si bien deben preferirse realmente las condiciones más débiles, en igualdad de circunstancias, lo cierto es que no hay conjunto que sea el más débil; no existe un mínimo falto de condiciones, en absoluto, y esto carece de interés. Por tanto, debemos buscar un mínimo obligatorio, un conjunto de condiciones débiles que nos permita, sin embargo, construir una teoría de la justicia viable. Determinadas partes de la justicia como imparcialidad podrían interpretarse de este modo. He señalado varias veces la naturaleza mínima de las condiciones en relación con los principios, cuando se consideran por separado. Por ejemplo, el supuesto de una

motivación mutuamente desinteresada no es una estipulación exigente. No sólo nos permite basar la teoría en un concepto razonablemente preciso de la elección racional, sino que pide poco a las partes: de este modo, los principios elegidos pueden resolver conflictos más generales y más profundos, lo que es, evidentemente, un desiderátum (§ 40). Tiene también la ventaja de separar los elementos morales más evidentes de la situación original, en forma de condiciones generales, y el velo de la ignorancia, etc., de modo que podemos ver más claramente cómo la justicia nos exige superar una preocupación por nuestros propios intereses.

El análisis de la libertad de conciencia ilustra muy claramente el supuesto del mutuo desinterés. Aquí, la oposición de los individuos es muy grande, pero se puede demostrar de todos modos que, si algún acuerdo es posible, ése es el acuerdo sobre el principio de libertad igual. Y, como hemos señalado, esta idea puede extenderse a conflictos entre las doctrinas morales (§ 33). Si las partes suponen que en la sociedad afirman alguna concepción moral (cuyo contenido les es desconocido), también pueden convenir en el primer principio. Este principio, por tanto, parece ocupar un lugar especial entre las interpretaciones morales; define un acuerdo límite, una vez que postulamos disparidades lo bastante amplias, que sean compatibles con ciertas condiciones mínimas para una concepción práctica de la justicia.

Deseo señalar ahora diversas objeciones que son independientes del método de justificación y que se refieren, en cambio, a ciertos aspectos de la propia teoría de la justicia. Una de ellas es la crítica de que la interpretación contractual es una doctrina estrechamente individualista. Esta dificultad tiene su respuesta en las observaciones precedentes. Porque una vez que se comprende el motivo del supuesto del mutuo desinterés, la objeción parece fuera de lugar. Dentro de la estructura de la justicia como imparcialidad, podemos reformular y establecer temas kantianos, utilizando una concepción general adecuada de la elección racional. Por ejemplo, hemos encontrado interpretaciones de la autonomía y de la ley moral como expresión de nuestra naturaleza de seres racionales, libres e iguales; el imperativo categórico también tiene su análogo, como lo tiene la idea de no tratar nunca a las personas sólo como medios, ni como medios en absoluto. Además, en la última parte se ha demostrado que la teoría de la justicia explica también los valores de la comunidad; y esto refuerza el tema anterior de que implantado en los principios de la justicia hay un ideal de la persona que facilita un punto de apoyo para juzgar la estructura básica de la sociedad (§ 41). Estos aspectos de la teoría de la justicia se desarrollan con lentitud, a partir de lo que parece una concepción indebidamente racionalista que no adopta disposición alguna respecto a los valores sociales. La situación original se utiliza, ante todo, para determinar el contenido de la justicia, los principios que la definen. Sólo después se considera la justicia como una

parte de nuestro bien y relacionada con nuestra sociabilidad racional. Los méritos de la idea de la situación original no pueden valorarse atendiendo sólo a algún aspecto de ella, sino, como he observado a menudo, sólo mediante el conjunto de la teoría que sobre ella se construye.

Si la justicia como imparcialidad es más convincente que las presentaciones más antiguas de la doctrina contractual, creo que esto se debe a que la situación original, como se ha indicado antes, reúne en una sola concepción un problema de elección, razonablemente claro, con condiciones que, según se reconoce ampliamente, son adecuadas para influir en la adopción de principios morales. Esta situación inicial combina la claridad requerida con las compulsiones éticas correspondientes. Es, en parte, para conservar esta claridad para lo que yo he evitado la atribución a los individuos de toda motivación ética. Éstos deciden solamente sobre la base de lo que parece mejor calculado para favorecer sus intereses, en la medida en que pueden conocerlos. De este modo, podemos explotar la idea intuitiva de la elección racional prudencial. Sin embargo, podemos definir las variaciones éticas de la situación inicial suponiendo que las partes están influidas por consideraciones morales. Es un error objetar que el concepto del acuerdo original ya no sería éticamente neutral. Porque este concepto ya incluye aspectos morales, y así deben hacerlo, por ejemplo, las condiciones formales sobre los principios y el velo de la ignorancia. Yo he separado, simplemente, la descripción de la situación original, de modo que estos elementos no aparezcan en la caracterización de los individuos, aunque también aquí podría plantearse una pregunta respecto a lo que se considera como un elemento moral y lo que no. No es necesario resolver este problema. Lo importante es que los diversos aspectos de la situación original se expresen de la manera más sencilla y más convincente.

Ocasionalmente, he tocado algunas posibles variaciones éticas de la situación inicial (§ 17). Por ejemplo, podría suponerse que las partes sostienen el principio de que nadie debe beneficiarse de ventajas inmerecidas ni de contingencias y, en consecuencia, eligen una concepción de la justicia que atenúa los efectos de los accidentes naturales y de la fortuna social. O bien puede decirse que aceptan un principio de reciprocidad que exige que las disposiciones distributivas se apoyen siempre en la porción oblicua ascendente de la curva de contribución. Una vez más, cierto concepto de cooperación justa y voluntaria puede limitar las concepciones de la justicia que los individuos están dispuestos a sostener. No hay razón alguna, *a priori,* para pensar que estas variaciones tienen que ser menos convincentes, o que las compulsiones morales que expresan habrán de ser menos generalmente compartidas. Además, hemos visto que las posibilidades que acabamos de mencionar parecen confirmar el principio de la diferencia, prestándole un nuevo apoyo. Aunque no he propuesto una interpretación de este género, esas posibilidades merecen,

ciertamente, un nuevo examen. Lo fundamental es no emplear principios que se discuten. Así, el rechazo al principio de utilidad media a través de la imposición de una norma contra la adopción de oportunidades en la situación original haría infructuoso el método, porque algunos filósofos han tratado de justificar este principio derivándolo como consecuencia de la actitud impersonal apropiada, en determinadas situaciones de peligro. Tenemos que encontrar otros argumentos contra la norma de utilidad: lo apropiado de correr riesgos figura entre las cosas en disputa (§ 28). La idea del acuerdo inicial sólo puede tener éxito si sus condiciones son, en efecto, ampliamente reconocidas o pueden llegar a serlo.

Algunos pueden asegurar que otro defecto es que los principios de la justicia no se derivan del concepto de respeto a las personas, de un reconocimiento a su valor y dignidad inherentes. Como la situación original (según la he definido) no incluye esta idea o, en todo caso, no la incluye explícitamente, la argumentación en favor de la justicia como imparcialidad puede considerarse incorrecta. Yo creo, sin embargo, que si bien los principios de la justicia sólo serán efectivos si los hombres tienen un sentido de justicia y se respetan, por tanto, unos a otros, el concepto del respeto o del valor intrínseco de las personas no es base adecuada para llegar a esos principios. Son estas ideas, precisamente, las que requieren una interpretación. La situación es análoga a la de la benevolencia: sin los principios del derecho y de la justicia, los objetivos de la benevolencia y los requerimientos del respeto son indefinidos; presuponen estos principios como ya independientemente derivados (§ 30). Sin embargo, una vez que se dispone de la concepción de la justicia, las ideas de respeto y de dignidad humana pueden adquirir un significado más definido. Entre otras cosas, el respeto a las personas se demuestra tratándolas de modo que ellas puedan ver justificado. Pero se halla más manifiesto aún en el contenido de los principios a los cuales recurrimos. Así, respetar a las personas es reconocer que poseen una inviolabilidad fundada en la justicia, que ni siquiera el bienestar de la sociedad en conjunto puede atropellar. Esto significa que la pérdida de la libertad por parte de algunos no se compensa por el hecho de que otros gocen de un mayor bienestar. Las prioridades lexicales de la justicia representan el valor de las personas del que Kant dice que es superior a todo precio.[35] La teoría de la justicia ofrece una versión de estas ideas, pero no podemos partir de ellas. No hay modo de evitar las complicaciones de la situación original o de alguna interpretación similar si nuestros conceptos del respeto y la base natural de la igualdad han de ser presentadas sistemáticamente.

Estas observaciones nos hacen volver a la convicción de sentido común, que hemos señalado al principio, de que la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales (§ 1). He tratado de exponer una teoría que nos permita comprender y valorar estos

sentimientos acerca de la primacía de la justicia. El resultado es la justicia como imparcialidad: articula estas opiniones y mantiene su tendencia general. Y aunque no es, naturalmene, una teoría plenamente satisfactoria, ofrece, en mi opinión, una alternativa a la interpretación utilitaria que durante tanto tiempo ha ocupado el lugar preeminente en nuestra filosofía moral. He tratado de presentar la teoría de la justicia como una doctrina sistemática viable, de modo que la idea de elevar al máximo el bien no mantenga el predominio por omisión. La crítica de las teorías teleológicas no puede avanzar fructuosamente de modo fragmentario. Debemos tratar de construir otro tipo de interpretación que tenga las mismas virtudes de claridad y de sistema, pero que facilite una interpretación más diferenciadora de nuestras sensibilidades morales.

Por último, podemos recordar que la hipotética naturaleza de la situación original invita a preguntar: ¿por qué hemos de tener algún interés en esto, moral o de otra índole? Recordemos la respuesta: las condiciones incorporadas a la descripción de esta situación son unas condiciones que nosotros, realmente, aceptamos. O, si no las aceptamos, podemos persuadirnos de hacerlo mediante las consideraciones filosóficas del tipo ocasionalmente introducido. Cada aspecto de la situación original puede tener una explicación que lo confirme. Así, lo que hacemos es combinar en una sola concepción la totalidad de condiciones que, tras la debida reflexión, estamos dispuestos a reconocer como razonables en nuestra conducta para con los demás (§ 4). Una vez que hemos captado esta concepción, podemos en cualquier momento mirar al mundo social desde el punto de vista requerido. Basta razonar de ciertas maneras y seguir las conclusiones alcanzadas. Este punto de vista es también objetivo y expresa nuestra autonomía (§ 78). Sin combinar a todas las personas en una sola, sino reconociéndolas como distintas y separadas, nos permite ser imparciales, incluso entre personas que no son contemporáneas, sino que pertenecen a muchas generaciones. Así, observar nuestro lugar en la sociedad desde la perspectiva de esta situación es observarlo *sub specie aeternitatis:* es contemplar la situación humana, no sólo desde todos los puntos de vista sociales, sino también desde todos los puntos de vista temporales. La perspectiva de la eternidad no es una perspectiva desde un cierto lugar más allá del mundo, ni el punto de vista de un ser trascendente; más bien, es una cierta forma de pensamiento y de sentimiento que las personas racionales pueden adoptar en el mundo. Y, al hacerlo así, pueden, cualquiera que sea su generación, integrar en un solo esquema todas las perspectivas individuales, y alcanzar en conjunto unos principios reguladores que pueden ser confirmados por todos, al vivir de acuerdo con ellos, cada uno desde su propio punto de vista. La pureza de corazón, si pudiera alcanzarse, consistiría en ver claramente y en actuar con indulgencia y dominio propio desde esta posición.

[1] La cuestión de la compatibilidad de la autonomía y de la objetividad es revisada por H. D. Aiken en su ensayo "The Concept of Moral Objectivity", en *Reason and Conduct* (Nueva York, Alfred Knopf, 1962), pp. 134-170. Véase también Huntington Terrell, "Moral Objectivity and Freedom", *Ethics,* vol. 76 (1965), pp. 117-127, para un análisis con el que me declaro en deuda.

[2] Véase Aiken, *ibid.,* pp. 162-169.

[3] El concepto de sociedad privada, o algo semejante, se encuentra en muchos sitios. Son bien conocidos los ejemplos en Platón, *La República,* pp. 369-372, y en Hegel, *Filosofía del Derecho,* §§ 182-187, bajo el epígrafe de sociedad civil. El hábitat natural de este concepto se encuentra en la teoría económica (equilibrio general), y el análisis de Hegel refleja su lectura de Adam Smith, *La riqueza de las naciones.*

[4] Esta idea debió de ocurrírseles a muchos y se halla implícita, seguramente, en numerosas obras. Pero sólo he podido encontrar unas pocas formulaciones definidas de ella, tal como se expresa en esta sección. Véase Wilhelm von Humboldt, *The Limits of State Action,* ed. J. W. Burrow (Cambridge, The University Press, 1969), pp. 16 *ss.,* para una clara exposición. Dice: "Cada ser humano, por lo tanto, sólo puede actuar con una facultad dominante en un momento dado; o, mejor dicho, el conjunto de nuestra naturaleza nos dispone, en un momento dado, a una determinada forma de actividad espontánea. Parecería, pues, seguirse de esto, que el hombre está inevitablemente destinado a cultivarse en un sentido parcial, toda vez que al dirigir sus energías a una multiplicidad de objetos lo único que hace es debilitarlas. Pero el hombre puede evitar esta unilateralidad intentando unir las distintas facultades de su naturaleza —en general, ejercidas separadamente—, integrando en una espontánea cooperación, en cada periodo de su vida, los mortecinos destellos de una actividad, y los que el futuro alumbrará, y esforzándose por incrementar y diversificar los poderes con que trabaja, combinándolos armoniosamente, en lugar de buscar la simple variedad de objetos para su ejercicio por separado. Lo que se consigue, en el caso del individuo, con la unión del pasado y del futuro con el presente se produce en la sociedad mediante la mutua cooperación de sus diferentes miembros; porque, en todas las etapas de su vida, cada individuo sólo puede llevar a cabo una de las perfecciones que representan los posibles rasgos del carácter humano. Es, por lo tanto, a través de una unión social, basada en las necesidades y capacidades internas de sus miembros, como cada quien es capaz de participar en los ricos recursos colectivos de todos los demás" (pp. 16 *ss.).* Como claro ejemplo para ilustrar este concepto de la unión social, podemos considerar un grupo de músicos, cada uno de los cuales podría haberse preparado para tocar tan bien como los demás cualquier instrumento de la orquesta pero, mediante una especie de acuerdo tácito, cada quien se propuso perfeccionar sus facultades sólo en el instrumento elegido, de modo que así se realizan las facultades de todos en sus ejecuciones conjuntas. Esta idea ocupa también un lugar fundamental en la obra de Kant, "Idea para una historia universal", en *Kant's Politics Writings,* ed. Hans Reiss y trad. de H. B. Nisbet (Cambridge, The University Press, 1970). Véase pp. 42 *ss.,* donde dice que cada individuo tendría que vivir durante un dilatado periodo si tuviera que aprender a utilizar completamente todas sus capacidades naturales, y esto, por lo tanto, requeriría tal vez una incalculable serie de generaciones de hombres. No he podido encontrar esta idea expresamente expuesta donde habría sido de esperar: por ejemplo, en las *Cartas sobre la educación estética del hombre,* de Schiller, especialmente en las cartas sexta y vigésimo séptima. Creo que tampoco en los primeros trabajos de Marx, particularmente en los *Manuscritos económicos y filosóficos.* Pero Shlomo Avineri, en su *The Social and Political Thought of Karl Marx* (Cambridge, The University Press, 1969), pp. 231 *ss.,* considera que Marx formula un concepto semejante. Sin embargo, en mi opinión, Marx tiende a enjuiciar la sociedad plenamente comunista como una sociedad en la que cada persona realiza completamente su naturaleza, en la

que expresa todas sus facultades. En todo caso, es importante no confundir la idea de la unión social con el alto valor asignado a la diversidad y a la individualidad humanas, tal como se encuentra en la obra de Mill, *On Liberty,* cap. III, y en el romanticismo alemán; véase A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being* (Cambridge, Harvard University Press, 1936), cap. X; o con la concepción del bien como el armonioso cumplimiento de las facultades naturales por individuos (completos); ni, finalmente, con los individuos bien dotados, artistas, estadistas, etc., que lo realizan para el resto de la humanidad. Más bien, en el caso límite en que los poderes de cada quien son similares, el grupo consigue, mediante una coordinación de actividades entre iguales, la misma totalidad de capacidades latentes en cada uno. O cuando estos poderes difieren y son adecuadamente complementarios, expresan la suma de potencialidades de los miembros como conjunto en actividades que son intrínsecamente buenas, y no simplemente cooperación para una ganancia social o económica. (Sobre esto último, véase Smith, *La riqueza de las naciones,* lib. I, caps. I-II.) Tanto en un caso como en el otro, las personas se necesitan recíprocamente, porque sólo en la activa cooperación con los demás se realizan cumplidamente las facultades de una persona. Sólo en una unión social se completa el individuo.

[5] *La metafísica de las costumbres,* parte II, § 36. Aristóteles señala que la envidia y el odio como pasiones no admiten término medio; sus nombres ya implican maldad. *Ética a Nicómaco,* 1107a11.

[6] Para la distinción entre emulación y envidia, véase al obispo Butler, *Sermons,* I, en *British Moralists,* ed. L. A. Selby-Bigge (Oxford, 1897), vol. I, p. 205.

[7] Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* 1108b1-6, caracteriza el odio como la complacencia en la mala fortuna de los otros, ya sea merecida o no. Para la idea de que el recelo, la renuencia y el odio son el reverso de la envidia, sentimientos de los envidiados que poseen lo que se desea, estoy en deuda con G. M. Foster.

[8] Este tipo de hipótesis ha sido propuesto por varios autores. Véase, por ejemplo, Nietzsche, *Genealogía de la moral,* I, secs. 10, 11, 13, 14, 16; II, sec. 11; III, secs. 14-16; y Max Scheler, *El resentimiento.* Para una discusión de la noción de resentimiento en Nietzsche, véase Walter Kaufmann, *Nietzsche* (Princeton, Princeton University Press, 1950), pp. 325-331.

[9] Véase, por ejemplo, Helmut Schoeck, *Envy: A Theory of Social Behavior,* trad. al inglés de Michael Glenny y Betty Ross (Londres, Secker and Warburg, 1969). Los capítulos XIV-XV contienen muchas referencias. En un momento, incluso Marx pensó en la primera etapa del comunismo como en la expresión de la envidia. Véase *Primeros escritos.*

[10] Para éste y los siguientes párrafos, debo a R. A. Schultz valiosas sugerencias.

[11] Véase *Group Psychology and The Analysis of the Ego,* ed. rev., trad. por James Strachey (Londres, The Hogarth Press), pp. 51 *ss.*

[12] Véase Rousseau, *Emilio.* Véase también J. N. Shklar, *Men and Citizens* (Cambridge, The University Press, 1969), p. 49.

[13] Véase J. S. Mill, *Principles of Political Economy,* ed. por W. S. Ashley (Londres, Longmans Green, 1909), p. 210. La referencia se relaciona con la primera parte del último párrafo del § 3 del cap. 1 del libro II. Si leemos este pasaje para examinar el concepto de una jerarquía de intereses conducente a un ordenamiento lexicográfico, la opinión que expreso en el texto es esencialmente de Mill. Su idea conviene con lo expuesto en el pasaje de *Utilitarianism,* cap. II, §§ 6-8, que ya he citado con otras referencias en la nota 23 del capítulo I.

[14] Sobre este punto, véase Max Weber, *Economía y sociedad,* vol. II, pp. 435 *ss.,* 598 *ss.* de la ed. de Guenther Roth y Claus Wittich (Nueva York, Bedminster Press, 1968). Véase también pp. 490-499 de la misma ed., para comentarios generales sobre lo que esperan de las religiones los distintos estratos sociales. Consúltese asimismo Ernst Troeltsch, *La enseñanza social de las iglesias cristianas,* vol. I, pp. 120-127, 132 *ss.* 134-138, de la edición de Londres George Allen and Unwin, 1931; y Scheler, *El resentimiento,* pp. 56 *ss.*

[15] Para este punto, véase Anthony Kenny, “Happiness”, *Proceedings of the Aristotelian Society,* vol. 66 (1965-1966), pp. 101 *ss.*

[16] Especialmente, por Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* 1907a15-b21. Para un análisis de la definición de felicidad por Aristóteles, véase W. F. R. Hardie, *Aristotle’s Ethical Theory* (Oxford, The Clarendon Press, 1968), cap. II.

[17] Para estas dos cortapisas, véase Kenny, “Happiness”, pp. 98 *ss.*

[18] La terminología de fines “dominante” e “inclusivo” es de W. F. R. Hardie, “The Final Good in Aristotle’s Ethics”, *Philosophy,* vol. 40 (1965). En su *Aristotle’s Ethical Theory* no se atiene a esta utilización.

[19] Véase *Los ejercicios espirituales,* La Primera Semana, “Principio y Fundamento”; y La Segunda Semana, “Tres ocasiones en las que se puede hacer una elección prudente”.

[20] *Summa Contra Gentiles,* lib. III, cap. XXV.

[21] El ejemplo esclarecedor es de C. D. Broad, *Five Types of Ethical Theory* (Londres, Routledge and Kegan Paul, 1930), pp. 186 *ss.*

[22] *The Methods of Ethics,* 7ª ed. (Londres, Macmillan, 1907), pp. 405-407, 479.

[23] Como observa Broad en *Five Types of Ethical Theory,* p. 187.

[24] En *Methods of Ethics,* p. 127, Sidgwick niega que el placer sea una cualidad mensurable de la emoción, cualquiera que sea su relación con la volición. Dice que ésta es la interpretación de algunos autores, pero que él no puede aceptarla. Define el placer “como una emoción que, cuando la experimentan seres inteligentes, es, por lo menos, percibida como deseable, o —en casos de comparación— preferibles”. Parecería que la interpretación que aquí rechaza es la que después acepta como criterio final para introducir coherencia entre los fines. Véanse pp. 405-407, 479. Por otra parte, el método hedonista de elección ya no da instrucciones que se puedan seguir.

[25] *Ética a Nicómaco,* 1169a17-26.

[26] *The Life of Reason in Common Sense* (Nueva York, Charles Scribners, 1905), pp. 237 *ss.*

[27] Así, a la objeción de que la teoría del precio tiene que fallar porque trata de predecir lo impredecible, o sea, las decisiones de una persona con la voluntad libre, responde Walras: “En realidad, nunca hemos intentado predecir decisiones tomadas en condiciones de perfecta libertad; sólo hemos tratado de expresar los efectos de esas decisiones en términos matemáticos. Según nuestra teoría, se supone que cada comerciante puede determinar su utilidad o las curvas de carestía como le plazca”. *Elements of Pure Economics,* trad. William Jaffé (Homewood, Ill., Richard D. Irwin, 1954), p. 256. Véase también P. A. Samuelson, *Foundations of Economic Analysis* (Cambridge, Harvard University Press, 1947), las observaciones de las pp. 90-92, 97 *ss.* y R. D. Luce y Howard Raiffa, *Games and Decisions* (Nueva York, John Wiley and Sons, 1957), pp. 16, 21-24, 38.

[28] Véase *The Philosophical Investigations* (Oxford, Basil Blackwell, 1953). El razonamiento contra el postulado de experiencias especiales se hace mediante muchos ejemplos diferentes. Para la aplicación al placer, véanse las observaciones de G. E. M. Anscombe, *Intention* (Oxford, Basil Blackwell, 1957). Dice Anscombe: “Podríamos adaptar una observación de Wittgenstein acerca del significado y decir que ‘el placer no puede ser una impresión, porque ninguna impresión podría tener las consecuencias del placer’. [Los empíricos británicos] decían que, cuando pensaban en algo con especial contento o deseo, era el momento, evidentemente, de hacer cualquier otra cosa” (p. 77). Véase también Gilbert Ryle, “Pleasure”, *Proceedings of the Aristotelian Society,* sup. vol. 28 (1954), y *Dilemas* (Cambridge, The University Press, 1954), cap. IV; Anthony Kenny, *Action, Emotion and Will* (Londres, Foutledge and Kegan Paul, 1963), cap. VI; y C. C. W. Taylor, “Pleasure”, *Analysis,* vol. supl. (1963). Estos estudios presentan la interpretación que parece más correcta. En el texto, trato de explicar la motivación desde el punto de vista de la filosofía moral de la llamada concepción del placer de los empíricos

británicos. Desde luego, doy por supuesto que se trata de una falacia, como lo han demostrado, en mi opinión, los autores mencionados.

[29] Véase *Utilitarianism,* cap. IV. Este discutidísimo capítulo, y especialmente el párrafo 3, es notable por el hecho de que Mill parece creer que, si puede establecer que la felicidad es el único bien, ha demostrado que el principio de utilidad, es la norma de lo justo. El título del capítulo se refiere a la prueba del principio de utilidad; pero lo que se nos da es un razonamiento en el sentido de que sólo la felicidad es buena. Pero nada se deduce, hasta ahora, acerca de la concepción de lo justo. Sólo mirando atrás, al capítulo primero del ensayo, y atendiendo a la noción de Mill de la estructura de una teoría moral, según he discutido en el § 8 y descrito antes en el texto, es como podemos hallar todas la premisas a cuya luz Mill consideraba que su argumento era una prueba.

[30] Véase Philippa Foot, "Moral Beliefs", *Proceedings of the Aristotelian Society,* vol. 59 (1958-1959), p. 104. Debo mucho a este ensayo, aunque no lo he seguido en todos los aspectos.

[31] Véase Foot, *ibid.,* p. 104.

[32] *Methods of Ethics,* pp. 246-253, 499.

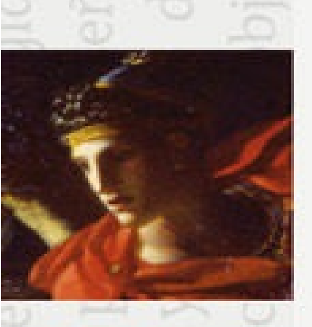
[33] Véase Foot, *ibid.,* pp. 99-104.

[34] La interpretación aquí propuesta concuerda con la descripción del §9 que sigue a "Outline for Ethics" (1951). Pero utiliza la concepción de la justificación que se encuentra en W. V. Quine, *Word and Object* (Cambridge, M. I. T. Press, 1960), cap. 1 *passim.* Véase también su *Ontological Relativity and Others Essays* (Nueva York, Columbia University Press, 1969), Ensayo 4. Para un desarrollo de esta concepción que incluya explícitamente el pensamiento y el juicio morales, véase Morton White, *Toward Reunion in Philosophy* (Cambridge, Harvard University Press, 1956), III parte, especialmente pp. 254-258, 263, 266 *ss.*

[35] Véase *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* vol. IV.

Contenido

Índice



Traducida a todas las lenguas europeas, además de al chino, japonés y coreano, esta obra describe el papel de la justicia en la cooperación social y explica brevemente su objeto primario: la estructura básica de la sociedad. Así, basado en la idea de que la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento, John Rawls hace un análisis del papel y el objeto de ella; expone la idea principal de la teoría de la justicia como imparcialidad (los principios de la justicia se acuerdan en una situación inicial justa), habla de las instituciones y de la justicia formal, de la igualdad democrática y del principio de diferencia, de la igualdad de oportunidades y de la justicia puramente procesal. Aborda con lúcida argumentación temas como el concepto de libertad, la tolerancia de los intolerantes, el imperio de la ley, y define cuestiones tan controvertidas como la desobediencia civil y la objeción de conciencia. Expresa asimismo la necesidad de una teoría del bien y expone algunos de los contrastes entre lo justo y lo bueno, sin soslayar actitudes en apariencia triviales como la envidia. Por todo esto, *Teoría de la justicia* es una obra fundamental en la jurisprudencia moderna.

John Rawls (1921-2002) es uno de los teóricos políticos más sobresalientes del siglo XX; obtuvo el doctorado en filosofía en la Universidad de Princeton y desarrolló la mayor parte de su carrera docente en la Universidad de Harvard, donde fue profesor emérito. De John Rawls el FCE ha publicado también *Liberalismo político*.

www.fondodeculturaeconomica.com